

Reseñas

El ingrediente díscolo del conocimiento antropológico

Antonio MUÑOZ CARRIÓN

Facultad de Bellas Artes. Universidad Complutense de Madrid
antoniop@art.ucm.es

SÁNCHEZ PÉREZ, Francisco. 2005. *El ladrón de mitos*. Madrid: Tabla Rasa.

El ladrón de mitos es una obra de ficción y así se presenta por la editorial Tabla Rasa. La novela podría, sin embargo, formar parte de un género híbrido en el que los hilos que mueven la trama, aunque sean creación de su autor, aparecen enmarcados en diversas problemáticas cruzadas que no son ficticias, sino que están presentes desde hace mucho tiempo en los debates de las universidades y subyacen, todavía hoy, en toda forma de actividad orientada al conocimiento antropológico.

En un marco conflictivo, en el que se dejan ver hechos reales de la historia de Perú, incluyendo episodios de tensión provocados por el terrorismo que castigó a este país en la década de los años ochenta, accedemos a las reflexiones y transformaciones del personaje principal, que es antropólogo y se llama Cayetano.

El protagonista de esta obra atraviesa una crisis profesional cuando se decide a contestar a las preguntas de quién observa a quién y de quién está en condiciones de interpretar a quién y por qué. La narración se detiene en el detalle de las actividades cotidianas que el protagonista realiza para poder llevar a cabo su investigación y en la cada vez más incómoda y forzada relación del antropólogo con todos los que se encuentra en su trabajo de campo: otros antropólogos locales, responsables de instituciones culturales, guías turísticos, las organizaciones no gubernamentales y, sobre todo, informantes. Sin embargo, no es una obra irónica, ni mucho menos jocosa, sino más bien dramática.

A partir de la experiencia personal y profesional de un antropólogo, el lector va descubriendo qué cosas pueden suceder cuando los otros se

convierten en meros medios de un gran fin que es, en este caso, el conocimiento; y cómo, en aras de estudiar la mitología de los otros, el protagonista convierte, a esos otros, en meros instrumentos del proyecto. La moral y la legitimidad son temas presentes en toda la obra y se muestran de forma explícita en los diálogos de la mayoría de los personajes, así como en las frecuentes justificaciones que realizan a propósito de sus respectivas elecciones vitales, especialmente de aquellas que implican contradicciones. El tema que más seduce de la obra, si es que hay que señalar uno, sería el proceso de transformación interno que sufre el protagonista a lo largo de su extraño viaje.

Las líneas que siguen no pretenden ser una reflexión desde el ámbito de la crítica literaria, sino más bien un acercamiento al personaje central de la novela que es, en sí mismo, el motivo principal que justifica la obra y que puede interesar especialmente a lectores familiarizados con el curso que están tomando desde hace unos años las ciencias sociales.

La novela arranca en los ámbitos cerrados de una institución, en las incertidumbres y rivalidades entre sus miembros, en la lucha por una posición destacada en el seno de una “Escuela” de producción teórica dentro de una universidad parisina de corte clásico; una de esas “Escuelas” formadas alrededor de un maestro.

El comienzo de la aventura se sitúa tras una huida repentina del protagonista, en la que prima el ámbito íntimo y subjetivo. En su viaje, Cayetano revisa con frecuencia experiencias vividas en el pasado, para intentar comprender y otorgar sentido a lo que va viviendo en cada momento, aunque otras veces se siente movido por motivos ideales situados en el tiempo futuro. Sin embargo, su experiencia presente, su cotidianidad, lo paraliza.

Se jugará la vida persiguiendo finalidades de las que desconfía cada vez más, pero que son las únicas que podrían desentumecerlo. Su historia se convierte en la de un fugitivo que huye permanentemente y escamotea las novedosas situaciones en las que se encuentra antes de haberlas experimentado profundamente. El resultado es una reflexión fascinante acerca de cómo reaccionan los humanos cuando rozan sus objetivos vitales más perseguidos con las puntas de los dedos; cuando les llega la hora de la verdad y descubren la fragilidad de la misma. El no siempre posible camino de retorno al lugar de origen permanece oculto e incierto página tras página, siendo éste uno de los aciertos que hace al lector medir con sumo interés cada

movimiento del protagonista, impidiendo así una identificación fácil y tópica con el mismo.

El autor se ha cuidado mucho, desde las primeras páginas, de proporcionar las claves para entender las motivaciones del protagonista en su proyecto. Sin embargo, Cayetano nunca llega a conocer cuál es su responsabilidad en la insatisfacción y en el sinsentido que va encontrando en cada paso que da hacia su objetivo. Aparece tan ensimismado que casi no entiende cuál es el juego que él mismo está llevando a cabo. Lo ha mitificado en un momento concreto de su adolescencia y ha empezado a jugarlo sin conocer realmente sus reglas; parece ignorar que los juegos tienen una realidad propia que nada tiene que ver con la vida cotidiana.

El autor va construyendo poco a poco una historia movida por ideales. Los personajes son buenos calculadores, pero carecen de móviles materialistas, lo cual resulta chocante pero verosímil, porque está muy bien medido. Los ideales son tan explícitos en la boca de los personajes que aparecen, a veces, con más intensidad que una triste e incierta realidad a la que acaban reemplazando. Cayetano se va ensimismando y deja de lado multitud de posibilidades existenciales ante las que aparece como un ciego. Esto es lo más dramático y ejemplar de la novela. Es algo actual y cercano a cualquier lector, porque es la historia más universal y menos contada de nuestros días, excepto por algunos pensadores escépticos, como Odo Marquard, para quien el sentido se esconde siempre en el sinsentido que uno deja de lado. Es insensible, porque está atrapado en una ancestral imagen de sí de la cual no sabe cómo salir. A pesar de ser un antropólogo competente, muestra, en este momento esencial de su existencia, su “extrañeza producida por comportamientos y motivos sin un sentido aparente” (Sánchez, 2005: 227) y sólo es capaz de calificar sus vivencias como un universo “previsible”, “aburrido” y “tedioso”. Está enajenado al perseguir un sentido en estado puro; independiente de la vida misma y comandado por un proyecto personal trazado en el pasado. No entiende que aquello que busca no es más que la manera en que están tapizadas las pequeñas experiencias que surgen ante él de forma azarosa, día tras día.

Las relaciones entrelazadas de “doble vínculo”, en el más puro estilo de la Escuela de Palo Alto, son la tónica general de la novela y actúan desquiciando poco a poco a su protagonista. Estas relaciones suponen estar bajo la órbita de dos mandatos que son contradictorios entre sí y que sitúan al personaje en situaciones paradójicas que tienen como resultado su propia parálisis. En el cuaderno de campo de Cayetano destacan dos paradojas, que

son las típicas de todo aquel que pretende conocer a los humanos. La primera usa como ejes la ciencia y el hombre: “si me mantenía fiel a la Antropología, los traicionaba a ellos; si me mantenía fiel a ellos, traicionaba a la Antropología” (Opus cit.: 152), llega a decir sorprendido. La segunda recurre a la opción entre lo sensible y lo inteligible. Cayetano escribe en su cuaderno de África, firmado en Tánger, que no puede continuar el trabajo de campo por culpa de necesitar acercarse y distanciarse al mismo tiempo del otro: “Ese ‘otro’ que constituía mi objeto de estudio se ha convertido en alguien a quien puedo desear, y supongo que hasta odiar; mas de ningún modo observar o analizar” (Opus cit.: 23).

Cayetano ha dedicado toda su vida a conocer la mecánica interna de su trabajo, el análisis de los mitos que es, de entre las especialidades antropológicas, la que curiosamente permite más distancia del Otro. Es una especialidad en la que se trabaja fundamentalmente con la lengua natural y luego con lenguajes lógicos y no exige ni invita a ningún tipo de empatía, simpatía o antipatía respecto al entrevistado. Recoger mitos requiere más oído que vista. Podría hacerlo un ciego. Trabajar siempre con mitos le ha facilitado eludir la mirada sobre sí mismo y la prueba de sus potencialidades humanas en el universo típico de su profesión. Por tanto, no es exactamente su objeto de estudio el que le hace preguntarse quién es él y qué quiere, o hasta dónde pretende llegar en el camino hacia al Otro. En Perú acaba descubriendo que aquello que busca con tanto ahínco, a pesar de no ser más que historias inventadas y reinventadas, no es inocuo, precisamente porque no puede escindirse de sus autores. Un experto como él debería haber intuido que los mitos pueden contaminarse, al igual que sucede con los demás objetos de la cultura, por la simple presencia de quienes se acercan a ellos. Además, no tienen por qué estar fosilizados y remitir a un pasado intemporal y universal; más bien dormitan, hasta que un día emergen repentinamente de sus escondites y engullen a todo aquel que encuentran en su paso. Y su despertar puede venir marcado, precisamente, por la propia mirada del antropólogo que los persigue. Por la obsesión de hacerse con ellos, guardarlos en su cuaderno y llevárselos a algún lugar incierto. El autor convierte el pensamiento mítico en uno de esos espejos de feria que devuelven una imagen deformada y monstruosa al que se acerca a ellos.

La novela nos hace pensar sobre la incertidumbre que siempre espera a aquéllos que penetran en los lugares del otro. También relata el trágico destino reservado al mundo de los ideales, cuando éste pretende suplantar, con fanatismo, el curso azaroso de la vida corriente. Cayetano hubiera sido

feliz haciendo antropología tres o cuatro décadas antes, pero la novela sucede a finales de los años ochenta; justo cuando las formas convencionales de situarse ante el Otro, en antropología, se encuentran en plena crisis. Finalmente, es un conjunto de incidentes imprevistos, algo fuera de lo previsible, lo que obliga al protagonista a romper con su monólogo y escuchar multitud de voces que le permiten enfrentarse con dignidad a las contradicciones que ha eludido durante toda su vida.

La confrontación entre el yo y el otro, o las paradojas que se establecen entre lo que uno cree que es más interior y propio y lo que considera mera imagen para mostrar ante los demás son problemas inseparables de cualquier actividad del conocimiento humano. De hecho, si nos remontamos en la historia de la disciplina encontramos, ya en su fundación, esta misma angustia en la vida y obra de otro etnógrafo de los años treinta del siglo pasado, que precisamente procedía del mismo ámbito académico que Cayetano. Me refiero a Michel Leiris, un personaje desencantado de la etnografía.

Leiris se convierte en un “ladrón” del patrimonio material de otras sociedades, mientras que Cayetano lo es del patrimonio inmaterial, los mitos; es un “ladrón” de “patrimonio intangible”, como ahora se dice. Los dos hacen un viaje en búsqueda de preciados “objetos” culturales que rentabilizarán a su vuelta, ante los miembros de su propia sociedad, convirtiéndolos en prestigio para sí, en reconocimiento institucional, en poder, en dinero. Ambos usan la etnografía y la antropología respectivamente para resolver sus problemas personales. O quizás, deberíamos darle la vuelta al razonamiento y considerar que usan de sí mismos para resolver los problemas del conocimiento antropológico.

Me interesa destacar, en el ámbito en el que escribo estas líneas, la transformación que Leiris sufre a lo largo de su viaje a África (1931-1933) como miembro y secretario-archivista de la misión Dakar-Yibuti, que ha sido considerada como uno de los episodios que marca el nacimiento de la etnología francesa. Según he señalado, Leiris no buscaba mitos, como hace Cayetano medio siglo después, sino objetos materiales. Tenía que identificar en sus fichas los más de 3000 objetos que la misión iba comprando y, en algún caso, medio robando y sustituyendo por imitaciones hechas por los miembros del equipo. Griaule, que era el inspirador del proyecto, quería formar los museos y contar con material para las investigaciones comparativas. Quería llenar el museo de Etnografía de Trocadero. Este mismo Museo se convirtió unos años más tarde, en 1936, en el Museo del

Hombre, y medio siglo después será “el único lugar de París donde, según decía -Cayetano Aljamia-, se encontraba a gusto” (Opus cit.: 15).

La usurpación del patrimonio material por parte de Leiris y sus compañeros y del patrimonio inmaterial por parte de Cayetano parecen ser dos actividades comunes que conducen a ambos antropólogos a reflexiones similares en cuanto a su carácter ético. Ambos se encuentran ante un dilema que aparece al plantearse una opción: el aprovechamiento de la experiencia vivida para sí mismo o la renuncia a experimentar, con la supuesta finalidad de lograr la mirada objetiva. A causa de su viaje a África, Leiris sufre un proceso de conversión interior que vuelve a estar de moda en los gabinetes psiquiátricos de nuestros días y que Ronald Laing llamó más tarde *metanoia*. El viaje de Leiris lo conduce a una transformación profunda y a un descubrimiento de sí mismo en otro ambiente, me refiero al encuentro con ese *self* que siempre es más verdadero que los falsos ropajes con los que los humanos revisten su identidad social y sobre todo profesional. A Leiris la *metanoia* le sirve para confirmar que debe retornar a la literatura; sin embargo, Cayetano parece cegado desde el principio, obsesionado a causa de la meta que se ha propuesto, antes de comenzar el recorrido.

Leiris está abierto a participar profundamente en los rituales de trance a los que asiste. Cuando esto sucede, se agarra a la escritura para intentar descubrirse y retornar después a un lugar más pleno del que salió, como sucedió más tarde en realidad: acabó siendo un gran poeta y pensador. Sin embargo, Cayetano quiere conocer y saber más sobre los mitos que sobre los humanos. Además, pretende acceder a este conocimiento sin arriesgar nada. Su punto de partida es el propio mundo mítico, que moverá su existencia sin que él sea consciente de ello. Su razón vital, confundida con la profesional, está atrapada en una pretensión: encarnar el mito de Robinson. El mito de Robinson Crusoe es su modelo de realización personal predilecto, ante el cual mantiene una relación de amor-odio. Cayetano cree que va a poder plegar la realidad de la vida cotidiana, su lugar social, su identidad, al mito que él pretende encarnar de forma más pura y magistral que el propio personaje de Defoe, al que, tras la aparición de Viernes, desprecia y considera un tipo vulgar y corriente. Su angustia vital se deriva de la imposibilidad de convertirse él mismo en ese mito. La propia vida le da un escarmiento y le muestra cómo los mitos no son guiones de una obra, ni sirven para ser representados por nadie en particular. Curiosa enseñanza vital, ignorada por un experto como él, precisamente, en el ámbito de la mitología.

Leiris marca un hito en los albores de la disciplina cuando escribe en el diario de la misión: “preferiría estar poseído a estudiar a los poseídos, conocer carnalmente a una ‘zarina’ que conocer científicamente sus pormenores. El conocimiento abstracto no será nunca para mí más que un remedio para salir del paso...” -23 julio de 1932- (Leiris, 1996: 560). “Algunos dirían, quizás, que empiezo realmente a estar poseído. Sin duda me reprenderían también en nombre de la ‘objetividad’ científica...” -15 de agosto- (Opus cit.: 588). “Amargura. Resentimiento contra la etnografía que obliga a tomar esta posición tan inhumana como observador en circunstancias en las que uno se debería abandonar”. -25 de agosto- (Opus cit.: 599).

Cayetano, mucho más cauto que Leiris, atenazado por la influencia que tienen en su formación las epistemologías de la ciencia sobre la antropología, reconoce, en su diario personal, deseos que aparecen negados de inmediato, tal y como había aprendido de su maestro: “Hubo una preciosa morita que me hizo perder la cabeza...no fue un simple lío amoroso. De haberlo sido hubiera bastado con cambiarme a otra región del Sáhara...” (Sánchez, 2005: 151-152), ...“yo no sé qué lugar ocupan los sentimientos en el juego antropológico” (Opus cit.: 23).

Como tantos otros expertos en el estudio de los humanos, se embarca en la aventura de la experiencia con el otro y, a través del otro, consigo mismo, sin reparar en lo peligroso de este juego para la identidad propia si uno lo lleva al límite, como es el caso de estos dos antropólogos. En la antropología esto sucede con frecuencia cuando se practica la conocida técnica disciplinar denominada observación participante. Sin embargo, nuestro antropólogo convierte sus aventuras en experiencias distantes que concibe como decorados fantasmagóricos. Parece estar predispuesto a frustrar toda expectativa que no encaje con la figura que se ha dado desde antes de comenzar el viaje, hasta que se rompe esa dinámica y la acción da un profundo giro que deja perplejos tanto a los personajes de la novela como al lector.

Al igual de Michel Leiris, Cayetano Aljamia acaba en el lugar de la confusión. La diferencia está en que el primero no llegará a perderse definitivamente, gracias a que se agarra a la poesía, a la creación literaria, al ensayo creativo y simbólico, que son los géneros de escritura a los que se dedicó el resto de su vida, mientras que el segundo se salva gracias a un testigo que logra mostrarnos la prueba definitiva.

Leiris realiza su trabajo etnográfico en una época en la que no existía todavía la mística de la observación participante, y en la que el etnólogo debía

circunscribirse a una observación distante. Más bien fue él, sin proponérselo, medio siglo antes que los antropólogos posmodernos, uno de los inventores principales de esa forma, cada vez más aceptada, de conocerse uno a sí mismo a la vez que se conoce al otro, no ocultando este proceso, sino potenciándolo hasta el límite. La genialidad de Michel Leiris la encontramos en su capacidad para arriesgar su personalidad más íntima y su imagen social en esta opción literaria. Marcel Griaule lo contrató para escribir un diario distante y técnico acerca de una expedición, e hizo progresar el texto desde la descripción del acontecer burocrático de la misión hacia una escritura en la que se dejan ver sus deseos íntimos, sus recuerdos, sus sueños -se refiere a ellos en más de veinte ocasiones-, sus añoranzas; reflexiona sobre el humor, el vacío, la masturbación, etc. El diario redactado por Leiris se edita de manera discreta y sale a la venta en abril de 1934. Está dedicado a Griaule, el promotor de la expedición, al que disgustó por considerarlo una provocación. Mauss y Rivet tampoco aceptaron que Leiris hubiera sacado al público interioridades de esta expedición imperialista, convirtiéndola a la postre es una especie de autobiografía surrealista. Aunque tuvo algunas críticas positivas “*L’Afrique fantôme*”, que es su título, apenas se vendió y las gestiones para intentar que el Ministerio de Educación Nacional lo comprase para las bibliotecas tuvieron como contestación una nota en la que se consideraba lo siguiente: “Obra cuya apariencia inteligente no se debe más que a una muy grande bajeza de sentimientos” (Leiris, 1992: 302). Leiris deja como legado a los antropólogos una vía: convertir la escritura referida al Otro en un proceso de autoconocimiento. Obtendrá su certificado de Etnología unos años después de haber ejercido como etnógrafo escéptico en África. Quizás la obtención del diploma, que consiguió la calificación de “bien” en 1937, era una espina que tenía que sacarse, porque su verdadera aportación al conocimiento antropológico, ya había sido elaborada antes de obtener la titulación.

El antropólogo, al igual que el sacerdote, el psicólogo o el carcelero parece no tener derecho a dejar aflorar sentimientos hacia aquéllos otros con los cuales se relaciona en el marco de su trabajo. Ésta es la regla del juego. Regla transgredida por Leiris ya desde el comienzo de la disciplina en Francia. El conocimiento que recurre a lo emocional se ha popularizado mucho después de aquella época. Durante las décadas pasadas se consideraba que lo emocional podía cegar, excepto en el mundo del arte. Pero la Antropología nunca ha querido ser arte, sino ciencia. Esto lo experimentó Cayetano en África, veinte años antes de su viaje a Perú, en donde, tras un

sutil escarceo con una mujer joven en aquel primer trabajo de campo y tras sentir una vivencia agradable de su práctica antropológica, recibió la siguiente instrucción de su “maestro”: “Dadas las circunstancias debe usted abandonar el trabajo de campo de inmediato. No olvide nunca que el objetivo último de nuestra disciplina es el conocimiento del ser humano; las personas concretas que estudiamos no son nuestro fin, sino sólo son un trecho del camino que hemos de recorrer” (Sánchez, 2005: 152). Y lo abandonó. Este abandono fue la primera causa del fracaso en su carrera académica como antropólogo.

En el trabajo de campo de Perú, Cayetano ya no es un jovencito, sino que ha entrado en la cuarentena. Todavía se encuentra en pleno proceso de emancipación psicológica de su maestro y tiene miedo del desamparo que le espera. Durante todo el viaje teme encontrarse consigo mismo en un diario que deja de escribir con frecuencia, para entregarse a las sensaciones. Esto no pasa en Perú. A menudo, deja de registrar información en su cuaderno de campo y de hacer fichas porque “no veía el modo de poner en las páginas de mi cuaderno lo que con tanta naturalidad estaba viendo” (Opus cit.: 152). Quería aislar de sí mismo lo que veía, como solía hacer con los mitos que estudiaba. Leiris, sin embargo, recurriendo a contar cada detalle microscópico desde la subjetividad, consigue construir un relato con sentido para el lector; un relato que, además incluye al otro, e incluso la relación que él desea y experimenta con el otro. Un relato que no habría tenido interés, si él se hubiera retirado del mismo y sólo hubiese realizado descripciones impersonales y frías interpretaciones, como ha sido la tónica habitual en antropología. Cayetano es, sin embargo, fruto de los últimos estertores de esas metodologías que buscan su objeto -sin contar con el sujeto- con la intención de dar con él de la manera más objetiva posible. Milita en una opción epistemológica que convierte a los investigadores en seres invisibles, excepto por la concesión de la firma en la portada de su publicación, como si intentasen imitar el camino de los científicos de carne y hueso cuando estudian los átomos. Por dictado de su maestro siente que sobra en su relación con los demás y que el texto contendrá más verdades si en él aparece aislado el Otro. Sin embargo, a Cayetano lo salva escribir un diario fabuloso acerca de sí mismo, aunque la única escritura que le da sentido a su vida sea aquella que registra los mitos en otro cuaderno diferente. El lector podrá acceder, a través de esta novela, al primero de los escritos, pero no al segundo. Probablemente el segundo texto no tiene interés alguno para nosotros, aunque nuestro protagonista esté dispuesto a dejarse la piel por

acabarlo, mientras que el primero, el diario de Cayetano, acaba siendo conocido y leído, algo que él nunca hubiera podido imaginar.

Ha cambiado mucho la Antropología durante el medio siglo que separa la experiencia de Leiris y la de Cayetano. Estos dos personajes no se debieron conocer, aunque en la época en la que Cayetano perdió el apoyo de su maestro y dio el giro a su vida, Leiris todavía vivía en París. Tampoco debió Cayetano leer la obra del viejo poeta, porque ha empezado a revisar la disciplina y a tomarla en consideración en el mismo momento en el que nuestro antropólogo decide desaparecer del ámbito académico para trasladarse a Perú. Sin embargo, a pesar de todo lo que ha cambiado la antropología durante el medio siglo que separa los diarios de estos dos escritores, ambos hubiesen sintonizado, si hubieran podido entrar en contacto. Las complejas relaciones que se generan entre aquél que mira y el que es mirado, y las verdaderas razones de fondo de esta actividad son dos asuntos sin resolver, de los que cada individuo sale como puede, tras una complicada aventura que siempre es única y casi siempre secreta. El diario de Cayetano, al igual que sucedió con el de Leiris, desvela este ingrediente díscolo del conocimiento antropológico, convirtiéndose así en su mejor legado.

Referencias bibliográficas

LEIRIS, Michel

1992 *Journal 1922-1989*. Paris: Gallimard.

1996 "L'Afrique fantôme", en *Miroir de l'Afrique*. Paris : Quarto Gallimard, 87-869.

Repensar la ciudad: una antropología urbana para el siglo XXI

Sonia **CAJADE FRÍAS**
Universidad Complutense de Madrid
soniacajade@yahoo.es

CUCÓ GINER, Josepa. 2004. *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel.

En esta obra J. Cucó aborda el estado de la cuestión en la antropología urbana en continuidad tanto con los desarrollos anteriores dentro de esta especialidad como con la evolución de la antropología general. Atiende al modo en que los procesos de transformación actuales -globalización, urbanización, migración, multiculturalismo, exclusión, etc.- han modificado la fisonomía de la ciudad. Y plantea la necesidad desde la antropología urbana de reconfigurar -y en muchos casos reinventar- en aspectos importantes su objeto de estudio, así como la metodología y los marcos teóricos, a través de los cuales investigar y construir una teoría comprensiva de las ciudades actuales y de las relaciones sociales y el modo de vida que caracterizan a los individuos y grupos que las habitan.

El libro se divide en dos partes: en la primera, que abarca los tres primeros capítulos, la autora analiza la naturaleza y los últimos desarrollos de la antropología urbana; en la segunda, que consta de cuatro capítulos, J. Cucó se centra en la investigación de una temática específica dentro de la antropología urbana: las estructuras de mediación y los movimientos sociales.

En el primer capítulo, titulado “La naturaleza de la antropología urbana”, Cucó trata de definir la identidad de la disciplina a partir de la revisión de cuatro tópicos sobre la antropología urbana, mostrando la insuficiencia de los enfoques y métodos tradicionales para dar cuenta de las problemáticas que se plantean en el estudio de las ciudades actuales. El primero de ellos se refiere al reciente nacimiento de la antropología urbana -a finales de los años 60 y principios de los 70; en España a mediados de los años 80-, sobre todo en comparación con otras ciencias sociales como la sociología. El segundo tópico alude a la tendencia del antropólogo urbano a adoptar un enfoque “isla-gueto” -el “modelo insular” del que habla F. Cruces-, que privilegia el estudio de grupos urbanos marginales -emigrantes, vagabundos, minorías

étnicas, etc.- sobre el resto de los habitantes de la ciudad e independientemente de éstos, a modo de “islas”, y que consiste en “aplicar a las ciudades modernas las técnicas y procedimientos metodológicos usados en la investigación de las comunidades preindustriales” (Cucó, 2004: 25). En otros términos, se trataría de primar la antropología *en la ciudad* -la ciudad como escenario del objeto de estudio- sobre la antropología *de la ciudad* -la ciudad como objeto de estudio-. Sin embargo, según Cucó, “la dificultad de separar una y otra es muy grande” (Opus cit.: 18) y, además, “tales sesgos ya fueron superados hace por lo menos dos décadas” (Opus cit.: 19). Conforme dice la autora, las dificultades para estudiar las sociedades contemporáneas mediante las herramientas antropológicas tradicionales forzaron a la disciplina a realizar cambios tanto a nivel teórico como metodológico, que se tradujeron en una ampliación de los temas de estudio y en una mayor apertura y flexibilidad metodológica adaptada a las necesidades del objeto de estudio. A este respecto, la autora considera que “lo urbano, por su tamaño y complejidad, parece necesitar de un enfoque triangular..., consistente en combinar tres métodos distintos pero complementarios: los métodos históricos, los métodos cuantitativos y el método etnográfico” (Opus cit.: 21). Cucó señala también la necesidad de hacer antropología urbana articulando los niveles micro y macro, teniendo en cuenta además los profundos procesos de transformación actuales -procesos de multiculturalismo y de segregación, procesos de lo global y de lo local-. El tercer estereotipo sobre la antropología urbana que analiza se refiere a “la fuerte carencia de una teoría y una metodología antropológica sobre lo urbano” y a su supuesta “incapacidad de generalización explicativa” (Opus cit.: 15-16). Cucó considera que ambas valoraciones son erróneas y que, lejos de repercutir exclusivamente en la antropología urbana, en realidad “reflejan tendencias y sesgos que, con diferentes variantes, vienen distinguiendo a una parte de la antropología desde hace décadas” (Opus cit.: 24). El primer sesgo parte de la antropología británica, concretamente de su característica “desconfianza, rechazo o miedo a la teoría, o más exactamente a hacer teoría” (Opus cit.: 24), que terminó derivando en una “mitificación de la práctica etnográfica” (Opus cit.: 25). El segundo sesgo procede del deconstruccionismo postmoderno que, si bien condujo a necesarias revisiones de la práctica antropológica, “lo hizo de tal manera que alentó su alejamiento de la teoría acompañado de un volcarse en la etnografía y/o en la interpretación” (Opus cit.: 24). Cucó apunta como conclusión “las dos (graves) consecuencias que entre nosotros tuvo el debate postmoderno...: la

retirada al particularismo etnográfico y el alejamiento (o incluso rechazo) de la teoría” (Opus cit.: 22), y se declara “explícitamente cansada” de estas críticas postmodernas (Opus cit.: 25):

En cualquier caso, me parece falaz hablar de oposición entre teoría y etnografía, porque el conocimiento sobre algo construido desde una disciplina académica es hacer *teoría*, no es reflejar la *realidad*. La descripción etnográfica es una construcción teórica hecha a base de generalizaciones empíricas, de causas e interpretaciones. No se trata de hacer etnografía (descripción) o teoría (comparación), sino del nivel de las generalizaciones causales e interpretativas y de su mayor o menor capacidad de *dar cuenta* de más o menos fenómenos. Las cursivas son mías.

Finalmente, el cuarto tópico que analiza la autora se refiere a la dificultad de acotar un campo específico para la antropología urbana, delimitando unidades de análisis que sean compatibles con el enfoque holístico que ha sido un distintivo de la antropología desde sus inicios.

Con el fin de afrontar los retos y problemas que apuntan los anteriores estereotipos sobre la antropología urbana, Cucó destaca tres perspectivas teórico-metodológicas que se dirigen a superar esas dificultades: el análisis de redes, el análisis situacional y los enfoques denominados por Hannerz y Sanjek “desde arriba” y “desde dentro”.

En el segundo capítulo, “Espacio, globalización y cultura”, Cucó aborda la relación entre globalización, cultura, diversidad cultural y transformación del espacio. Pone de relieve cómo el proceso de globalización y su repercusión en las sociedades contemporáneas han provocado la necesidad de cuestionar diversos paradigmas anteriores, vigentes desde los tiempos de la Escuela de Chicago, así como de replantearse la validez de la aplicación de diversas dicotomías al estudio de las ciudades multiculturales actuales, tales como las establecidas entre lo rural/urbano o entre campo/ciudad (Redfield y Wirth). Sin embargo, Cucó señala la continuidad existente entre la antropología urbana actual y la antropología tradicional: “Viejos temas en odres nuevos, tal es precisamente el caso de la cultura y la diversidad cultural que los antropólogos vuelven a explorar aunque situados ahora en el marco de la mundialización, las integraciones transnacionales, las grandes conurbaciones y las megalópolis” (Opus cit.: 46).

Esta necesidad de pensar globalmente “ha espoleado a los antropólogos a descartar el modelo de aproximación insular y a interesarse cada vez más por las interconexiones y los contactos culturales” (Opus cit.: 46). Y se expresa

en las nuevas conceptualizaciones utilizadas por diversos autores para dar cuenta de la nueva situación de las ciudades en el marco de la globalización y la multiculturalidad: la “etnografía móvil o multi-situada” (Marcus) que se desenvuelve en múltiples lugares siguiendo a su objeto de estudio, que se localiza en un tiempo-espacio difuso; la “cultura mestiza” (Hannerz) resultado de los procesos de hibridación cultural, recombinación e innovación; y la “ciudad vídeo-clip” (García Canclini), que se identifica con “la ciudad que hace coexistir en ritmo acelerado un montaje efervescente de culturas de distintas épocas” (Opus cit.: 56). Además están los conceptos de “localidades fantasmagóricas” y “procesos de desanclaje” (Giddens), que tratan de expresar las transformaciones que se han producido en las sociedades contemporáneas en las categorías de tiempo y espacio como consecuencia del surgimiento del “espacio vacío” o “separación del espacio del lugar”, derivados del cálculo abstracto del tiempo y de la influencia que lo local recibe desde lugares sociales muy alejados espacialmente. Por su parte, el concepto de “espacio de flujos” (Castells) designa el modo en que se organiza la “sociedad de la información” o “sociedad red”: los flujos son de diverso tipo -capital, información, tecnología, símbolos, etc.- y constituyen la expresión de los procesos determinantes de la vida económica, política y simbólica. El concepto de los “no-lugares” designa para M. Augé el paradigma espacial de la sobremodernidad, en contraposición con los “lugares”, en los cuales se condensa un sentido que se ha ido depositando a lo largo de la historia. Un “no-lugar” se define como “un espacio donde no pueden leerse ni las identidades, ni las relaciones ni la historia” (Opus cit.: 69) y en el que las relaciones se establecen de acuerdo con el principio de “contractualidad solitaria”. Otros conceptos que desarrolla Augé son los de “espacios de ficción” y “pompas de inmanencia”, equivalentes en ficción de las cosmologías -un ejemplo paradigmático es Disneylandia-, y cuya generalización en el espacio urbano y extensión en el espacio social dan lugar a la “ciudad ficción” -“imágenes de imágenes de imágenes”-, en donde la distinción entre lo que es real y la ficción se vuelve difusa. Al final del capítulo, Cucó analiza los procesos de “desterritorialización” y “reterritorialización” (Canclini), incidiendo además en el papel activo de los agentes sociales dentro de esos fenómenos, así como en el carácter de “vaivén dialéctico entre dos procesos aparentemente antagónicos pero complementarios en el fondo, entre el desarraigo cultural de la desterritorialización y la nueva identidad cultural surgida de la mezcla de elementos diversos, característica de la territorialización” (Opus cit.: 78).

En el capítulo tercero, “Los laboratorios de lo global”, la autora aborda el tema urbano desde la consideración de las ciudades como laboratorios de lo global. Partiendo de las metáforas utilizadas por Seta Low en *Theorizing the City*, trata de analizar las múltiples facetas de la actual ciudad poliédrica, concibiendo a ésta como una síntesis privilegiada de los amplios y diferentes procesos que atraviesan todo el cuerpo social. Cucó señala tres aspectos que considera esenciales para la comprensión de las ciudades contemporáneas (Opus cit.: 91): 1) La desigualdad, la segregación y el conflicto social; 2) los procesos de hibridación y mestizaje y 3) el carácter multidimensional o multifacetado -la “ciudad poliédrica”-.

En el tercer apartado, referente al carácter multidimensional de la ciudad, la autora analiza cinco imágenes o metáforas de la actual ciudad poliédrica, cada una de las cuales enfatiza un aspecto diferente. Cucó toma las cuatro primeras imágenes -la ciudad *étnica*, la ciudad *dividida*, la ciudad *generizada* y la ciudad *contestada*- de la obra de Seta Low, añadiendo una quinta, la ciudad *ritual*, en la que destaca la dimensión simbólica de la ciudad.

Otras tres nuevas imágenes expresan el impacto del factor económico en la vida urbana: la ciudad *desindustrializada*, la ciudad *global* y la ciudad *informativa*. Una clasificación más de la ciudad procede de los enfoques centrados en la planificación y la arquitectura urbana: la ciudad *modernista*, la ciudad *postmoderna*, la ciudad *fortaleza*, la ciudad de la memoria y la *middletown* o ciudad de tamaño medio.

En la segunda parte del libro -capítulos 4 a 7-, Cucó analiza un campo específico dentro de la antropología urbana, las *estructuras de mediación* y los *movimientos sociales*, a través de un enfoque predominantemente procesualista, en el que enfatiza el carácter procesual y cambiante de estos fenómenos, así como sus aspectos sociales -redes sociales, interacciones y relaciones sociales, agrupaciones y movilizaciones sociales, etc.-, a la vez que trata de recuperar la dimensión activa y participante de los actores en los amplios procesos sociales que se desarrollan dentro del marco de una sociedad globalizada, postcapitalista y multicultural.

En los capítulos cuarto y quinto, la autora aborda el análisis de las “estructuras de mediación”, que abarcan desde la sociedad civil y la sociabilidad hasta las asociaciones voluntarias y las redes y grupos informales. Cucó entiende el concepto de “sociabilidad” en sentido amplio, incluyendo “los modos de interacción suprafamiliar y los agrupamientos que ocupan el espacio intermedio entre el nivel de las instituciones altamente formalizadas y el reducido ámbito de los grupos domésticos” (Opus cit.: 125-126). En

cuanto a las asociaciones voluntarias, si bien su variedad es considerable, “en la actualidad, prácticamente todos los aspectos de la vida social tienen una vertiente asociativa, desde las actividades de tiempo libre hasta aquellas otras de cariz político y económico” (Opus cit.: 132). De ahí, el enorme interés que supone su investigación, al que se añade además otro factor, que concierne a su potencial capacidad de socialización y de actuación contrahegemónica: “Agentes por excelencia de la sociedad civil, las asociaciones voluntarias se revelan también como una verdadera escuela de ciudadanos y como una estructura de mediación entre estos y los centros de decisión del Estado” (Opus cit.: 130), lo que pone de manifiesto el carácter activo atribuido por Cucó a los actores dentro de los procesos sociales. Por su parte, las redes y los grupos informales constituyen “un fluido, nutriente y en general poco visible magma de agrupamientos y redes informales cuyas lógicas, actividades y desarrollos impregnan al conjunto social, modelando sutil pero eficazmente el devenir social” (Opus cit.: 132). En el capítulo quinto la autora reflexiona sobre los nuevos protagonismos sociales que surgen en la década de los años 80 y que se consolidan a partir de los 90, entendiéndolos en términos de “fenómenos emergentes y nuevas visibilidades sociales” (Opus cit.: 139): la eclosión de las asociaciones voluntarias, el descubrimiento del Tercer Sector -ONG, ONL-, la sociabilidad de las mujeres, el redescubrimiento de las comunidades y las redes de proximidad.

En el capítulo sexto, la autora explora el tema de los movimientos sociales a partir de su contexto de surgimiento en plena crisis de la modernidad, que impondrá un perfil característico a estos fenómenos sociales. Según Cucó (Opus cit.: 172):

Si los movimientos sociales pueden ser entendidos como expresión de las contradicciones y el malestar que ha traído consigo la modernidad, la crisis de ésta última conduce a ver a los movimientos sociales como encapsulando las contradicciones inherentes de la sociedad, que ponen de manifiesto las limitaciones económicas, políticas, sociales y morales de una cultura guiada por la idea de progreso.

De hecho, como señala la autora: “los teóricos de los movimientos verán en las formas de acción colectiva una respuesta a los excesos de la modernidad y una alternativa a la racionalidad dominante” (Opus cit.: 172).

En el último capítulo del libro se tratan los principales enfoques teóricos en el estudio de los movimientos sociales. Cucó distingue cuatro etapas distintas en el desarrollo de las teorías sobre los movimientos sociales. En la

primera etapa se centraron fundamentalmente en el estudio del movimiento obrero, a través del enfoque del comportamiento colectivo y, posteriormente, de los modelos de privación relativa y de elección racional. La segunda etapa se inicia con las revueltas del 68 y en ella aparecen dos corrientes diferenciadas: la teoría de la movilización de recursos, representada por los norteamericanos, y el paradigma de los nuevos movimientos sociales, de corte europeo. En la tercera etapa, a finales de los años 80, se produce una aproximación entre las dos corrientes anteriores, surgiendo de ese encuentro nuevas metodologías -procesos de enmarcamiento, estructura de oportunidad política y redes-. La cuarta etapa tiene su comienzo en los últimos años y las contribuciones se desarrollan en el contexto de la globalización y del debate sobre la institucionalización/normalización.

Para finalizar, la obra de Josepa Cucó constituye, desde mi punto de vista, una importante contribución al desarrollo de la antropología urbana como especialidad específica dentro de la antropología. Se trata de una obra sugerente, escrita con rigor, profundidad y gran claridad expositiva que ofrece una visión panorámica tanto de la evolución como de la situación actual de la disciplina, aportando una reflexión crítica sobre los distintos problemas, debates y campos temáticos a los que se ha enfrentado la antropología urbana desde sus inicios hasta la actualidad, así como sobre los diferentes enfoques teóricos y metodologías que han estudiado el fenómeno urbano desde una perspectiva propiamente antropológica. Este libro tiene además la virtud de conectar la investigación antropológica sobre la ciudad con los problemas y conflictos que caracterizan a las sociedades contemporáneas, derivados en gran parte de los acelerados procesos de globalización, multiculturalismo, urbanización, exclusión/integración, etc. en los que se encuentran inmersas y que demandan una teoría explicativa desde las ciencias sociales, demanda a la que, como muestra Cucó con esta obra, la perspectiva antropológica puede realizar valiosas contribuciones.

Pensando la ciudad

Jesús SANZ ABAD

Departamento de Filosofía, Antropología i Treball Social. Universitat Rovira i Virgili
jsanzaba@hotmail.com

CORDEIRO, Graça; BAPTISTA, Luis Vicente; COSTA, Antonio Firmino da (Coords.). 2003. *Etnografias Urbanas*. Oeiras: Celta.

La Antropología ha ido prestando un interés creciente a la ciudad hasta el punto de aparecer poco a poco una subdisciplina propia cada vez más madura y delimitada: la Antropología Urbana. En efecto, la ciudad en nuestro contexto postindustrial emerge como un locus privilegiado para el estudio y la reflexión de multitud de problemáticas sociales, no sólo por constituir un escenario para el estudio del sistema mundial, al ser lugar para la toma de decisiones y destino preferente de los capitales, sino porque concentra servicios y ofrece oportunidades de trabajo y, sobre todo, porque produce comportamientos, determina estilos de vida y sociabilidades y se convierte en lugar donde fluye la cultura. La ciudad es así un escenario privilegiado para el análisis de temáticas, que van desde los procesos de construcción y deconstrucción de identidades y significados hasta el estudio de redes de muy diversa índole.

Pero el reto de estudiar la ciudad desde la antropología no ha estado exento de dificultades, retos y desafíos. El estudio de la ciudad compromete definitivamente el modelo antropológico clásico, que fue pensado para el estudio de un “otro” que era pensado espacial, cultural e históricamente como radicalmente diferente a la cultura del investigador.

Además, hay problemas de tipo epistemológico, derivados de la elaboración de métodos de investigación por parte de la disciplina pensados para sociedades de pequeña escala cuyo modo de vida tiene como base otras formas de asentamiento diferentes a las de la ciudad. Este hecho hizo que se extendiesen dentro de la antropología los denominados “estudios de comunidad”. Así, al abordarse el estudio de la ciudad o de fragmentos de la misma como los barrios, frecuentemente se ha incurrido en el error de asumir nociones sin ninguna crítica, tomándose en ocasiones unidades de análisis cerradas, reificadas y apriorísticas. Con ello, el desafío para abordar el estudio

de la ciudad está en cómo dar cuenta de una realidad de fronteras diluidas y movimientos de cosas y gentes frente a las realidades de las sociedades de pequeña escala donde los antropólogos solían trabajar, en cómo abordar, en definitiva, la diferencia de escalas que se da entre la microescala de observación del observador y la totalidad socioespacial de la ciudad de la que se puede dar cuenta.

Ante este reto, la etnografía, como método de trabajo característico en la antropología, también ha abierto nuevas posibilidades para la comprensión del fenómeno urbano y más específicamente sobre la dinámica cultural, al captar con su énfasis en lo holístico, lo cualitativo y lo simbólico determinados aspectos de la dinámica urbana que pasarían desapercibidos si son encuadrados exclusivamente por el enfoque de las visiones macro. Con la aplicación del método etnográfico sobre la ciudad se propone rescatar un mirar “de cerca y de dentro”, en expresión de Magnani, que sea capaz de describir y reflejar los aspectos excluidos por otros enfoques “de fuera y de lejos”, propios de otras ciencias sociales que dan una visión de la ciudad más homogeneizadora (Magnani, 2002). Todo ello partiendo de las dos características básicas de la antropología: conocimiento a nivel microsocioal y la recogida de datos “sobre el terreno” (Agier, 1996).

Realizando un breve repaso a la evolución de los estudios sobre la ciudad, podemos ver en los trabajos de la Escuela de Chicago el inicio de una búsqueda de conceptos e instrumentos analíticos que permitieran delimitar el objeto de estudio y que fueran útiles para pensar la ciudad. Así, la antropología se ha servido eminentemente de tres nociones que sirvieran de anclaje para delimitar sus teorías: una noción fundamentada en el individuo y otros conceptos fuertemente especializados, como el de “región moral”, en el que se basó especialmente la escuela de Chicago dentro de un contexto marcadamente funcionalista; el desarrollo del análisis a partir de la noción de “situación” y los denominados “estudios de caso”, realizados eminentemente por la Escuela de Manchester; y los estudios más recientes, desarrollados a partir del concepto de “red” (Agier, 1996). En este marco general y sin adentrarnos en esta cuestión, señalaremos que el libro *Etnografías Urbanas* es una buena referencia para saber dónde estamos actualmente dentro de los estudios de la ciudad, y un buen mosaico de la variedad de análisis y temáticas que se engloban bajo el nombre de Antropología Urbana. Este libro muestra las comunicaciones y reflexiones del encuentro que tuvo lugar en Lisboa bajo el título “Cidade e Diversidades: Perspectivas de Desenvolvimento em Antropologia Urbana” y que, bajo la coordinación de

Graça Cordeiro, Luís Vicente Baptista y António Firmino da Costa, reunió a antropólogos y sociólogos de varias generaciones. Junto a profesionales ya consagrados como: Gilberto Velho, Joaquim Pais de Brito o Joan Josep Pujadas, aparecen jóvenes antropólogos portugueses como: Rui Pena Pires, Tiago Neves, Joao Pedro Silva, Fernando Luis Machado, Inés Pereira o Miguel Chaves.

Esta compilación se inicia con un capítulo de Graça Cordeiro, que hace un repaso sobre el estado de la cuestión en torno a la Antropología Urbana y su nacimiento más o menos oficial con la revista *Urban Anthropology* en 1972. Cordeiro señala algunos de los factores que influyen en el desarrollo de esta disciplina como las transformaciones que se dan tras la Segunda Guerra Mundial, el contexto de descolonización y los procesos de urbanización, sin olvidar la convergencia con otros “problemas urbanos” como la pobreza, la marginalización y la etnicidad, que poco a poco van acaparando el interés de los investigadores. El panorama que nos muestra la autora en el desarrollo de la antropología urbana es el paso de una antropología *en la ciudad* a una antropología *de la ciudad*, de una antropología caracterizada por múltiples trabajos empíricos, que tienen por común denominador el marco de la ciudad como lugar de observación, a una antropología con una mayor problematización del objeto de estudio y centrada en las formas de vida específicas que surgen en el medio urbano.

En este ensayo preliminar Cordeiro esboza algunos de los problemas epistemológicos inherentes a la antropología urbana que ya hemos apuntado, prestando especial interés a la diferencia entre la escala de observación del investigador y los intentos de adoptar una perspectiva de totalidad de la ciudad y las diferentes estrategias que han seguido para abordar esta cuestión investigadores como Hannerz, Gulick o Agier.

En resumen, el panorama que nos muestra Cordeiro en referencia a la antropología urbana es de cierta heterodoxia y pluralidad de perspectivas teóricas y prácticas de investigación en respuesta a este desafío epistemológico, así como cierto déficit inter-disciplinar.

Tras esta introducción, la estructura del libro está perfectamente diferenciada en dos partes con dos ejes temáticos diferentes.

Bajo el título de *Territorios, imágenes y poderes*, se engloban un conjunto de ensayos que abordan las relaciones existentes entre el espacio físico, las representaciones y referencias creadas en torno a él y las dinámicas sociales de todo tipo -relaciones familiares, profesionales, de espacio público o de

imposición de autoridad- que tienen lugar en el marco de la ciudad, como señala en el ensayo inicial a esta temática Luis Vicente Baptista.

Joaquim Pais de Brito en su artículo reflexiona sobre la relación existente entre la ciudad y las imágenes y los discursos que se crean en torno a ella. Esta relación es abordada a partir de sus preocupaciones como museólogo y antropólogo sobre el modo de pensar y mostrar la ciudad en tanto totalidad socioespacial que abarque todos los sentidos.

La relación entre el territorio y las imágenes que se vierten sobre este territorio es también el hilo conductor del artículo de Luis Fernández. En este caso, esta relación se articula en torno a las imágenes vertidas sobre la ciudad y el sugerente concepto de la “hipótesis predatoria”, término con el que se alude a la recreación constante por parte de los poderes mediáticos de una visión pesimista de la ciudad, en la que se vierten imágenes de ella asociadas al crimen y a la inseguridad. En este contexto, la “hipótesis predatoria” funcionaría como esquema interpretativo de las interacciones con desconocidos y condicionaría la libertad de circulación en el hábitat urbano.

Hay una cierta relación entre este artículo y el de Tiago Neves en torno al control social y las definiciones de normalidad en los territorios psicotrópicos, y en el que aborda las relaciones entre el poder y el espacio en el contexto de unas relaciones ambiguas y permisivas por parte de la policía frente a traficantes y consumidores de drogas en un barrio de Oporto. La propuesta de Neves y sus reflexiones sobre el control social recuerdan de algún modo las aportaciones de la Escuela de Chicago en torno al concepto de “área natural”.

Por su parte, la relación entre las imágenes y el poder es abordado por Rui Pena, en este caso, a partir de la visión procesual que muestra la integración de los inmigrantes. Esta relación procesual se desarrolla en torno a la tensión existente entre los tipos ideales de la asimilación -presentada como el proceso de inclusión de los inmigrantes en el espacio identitario definidor de la pertenencia de las sociedades de acogida- y de la etnización, es decir, el proceso de construcción de una identidad colectiva confrontada por los migrantes con la sociedad de acogida. Una tensión que se desarrolla en un marco simbólico caracterizado por la constante “creación de la nación”, esto es, la actividad periódicamente renovada para incluir en el presente la narrativa identitaria, reinterpretada o reconstruida, un concepto que nos asemeja así a la propuesta de las “comunidades imaginadas” de Anderson.

Susana Durao y Alexandra Leandro abordan la visibilidad y evolución de la mujer en una profesión fuertemente masculinizada como es la policía. En su

ensayo las autoras analizan y contrastan la situación de las mujeres dentro del cuerpo con los mensajes que se proyectan del acceso de la mujer a esta institución en la opinión pública, estableciéndose así una contradicción entre las restricciones existentes a la mujer para acceder a puestos de responsabilidad en este cuerpo y el mensaje de modernización y cambio que se proyecta de la policía. El artículo es, por tanto, un interesante ejemplo de la producción de mensajes, imágenes y juegos de visibilización entre el Estado y la sociedad civil.

El apartado sobre *Territorios, imágenes y poderes* se cierra con el ensayo de Joao Pedro Silva: “Estrategias arquitectónicas, tácticas habitacionales”. A partir del análisis de la construcción de viviendas de bajo coste en barrios periféricos de Lisboa, Silva confronta en este artículo las concepciones de orden urbano y social que se tienen desde el Estado y su plasmación en el urbanismo en un intento de anticipar utilidades, funciones y significaciones del espacio, y las redefiniciones y transformaciones que los habitantes de estas viviendas dan al uso de este espacio. Las tensiones entre la definición y redefinición en torno a los usos del espacio se convierten así en un buen marco de análisis para observar las conexiones entre el espacio y el poder.

Etnografías Urbanas plantea un segundo eje temático bajo el título: *Estilos de sociabilidad*. Antonio Firmino da Costa en el ensayo inicial de esta parte contextualiza y problematiza la sociabilidad -entendiendo por ello el establecimiento de las relaciones sociales por las relaciones sociales en sí mismas- en el contexto de la ciudad.

El conjunto de artículos agrupados bajo este eje rebaten algunas afirmaciones realizadas en el marco general de la teoría clásica de la modernidad que tienden a presentar al individuo en la ciudad: “a través del prisma de la fragmentación, individualizado y atomizado en el escenario impersonal de la metrópoli” (Magnani, 2002: 18). Esta visión es ciertamente reduccionista y superficial, al obviar las posibilidades y alternativas que la vida cosmopolita propicia en los contextos tan variados por los que transita el individuo -trabajo, ocio, prácticas asociativas, etc.-, surgiendo nuevas formas de sociabilidad que son atravesadas por lógicas de actuación diferentes en cada uno de estos contextos.

Un buen ejemplo de estos modos de relacionarse aparece en los artículos de Fernando Luis Machado e Inés Pereira. En ambos textos se relacionan las redes de sociabilidad con la construcción de identidades: en el primero, en torno a la migración guineana; en el segundo, sobre las relaciones establecidas en un grupo folclórico del Centro Galego de Lisboa. Ambos artículos tienen

la virtud de presentar una visión de la identidad nada esencialista, así como de mostrar la aparición de nuevos espacios para la sociabilidad, donde se recrean nuevas identidades a partir de formas adscritas. Así lo muestra el ensayo de Pereira, en el que buena parte de los componentes del grupo folclórico del Centro Galego de Lisboa no tiene ninguna relación con Galicia.

En un sentido parecido transita el trabajo de Marina Antunes. En este caso la etnografía aborda los modos de relacionarse de un grupo de danza de jóvenes caboverdianos en la ciudad de Amadora. Este trabajo es especialmente interesante al mostrar cómo se forma y recrea un sentimiento de pertenencia al grupo a partir de prácticas y estrategias procedentes de los países de origen de estos jóvenes, haciéndolo de modo semejante al “bricoleur” de Levi-Strauss. Con ello el artículo es un buen ejemplo de construcción cultural a partir de un *background* común utilizado para recrear una identidad compartida.

El ensayo de Maria Carmo Carvalho también nos acerca a una temática relacionada con la juventud, en este caso, a la relación que diferentes culturas juveniles mantienen con las drogas y, en un contexto más amplio, a sus relaciones con las culturas dominantes. El resultado es una sugerente reflexión sobre la capacidad de innovar que tienen estos estilos de vida para incorporar nuevas prácticas y nuevos valores.

Los dos últimos artículos de este bloque están estrechamente ligados al ocio y a las drogas desde dos perspectivas diferentes. En el primer caso, Susana Henriques liga el consumo de drogas en ámbitos como las fiestas *rave* o las discotecas con el concepto de “riesgo cultivado”. Con ello la autora alude a un consumo de drogas caracterizado por una exposición voluntaria al riesgo, la conciencia de esa exposición y las expectativas de buscar sensaciones más elevadas. La presentación de este concepto como parte inherente a estas formas de ocio es una buena herramienta de análisis para entender el corte radical producido en algunos sujetos entre los tiempos dedicados al trabajo y al ocio, surgiendo así estilos de vida caracterizados por la dispersión, la pluralidad y la fragmentación en contextos de acción diferentes. Por su parte, Miguel Chaves aborda las fiestas *rave* desde la óptica de las éticas y reglas comportamentales que se dan en estas formas de ocio. El resultado es un artículo muy original, en el que estas fiestas se presentan como una oportunidad para los participantes inmersos en ellas de promover relaciones de tipo comunitario basadas en la empatía y el hedonismo.

Por último, las reflexiones y consideraciones de Gilberto Velho y de Joan Josep Pujadas sobre algunos de los artículos ponen el punto final al libro.

En resumen, *Etnografías Urbanas* es un mosaico de trabajos que reflexiona sobre la ciudad y aspectos tan variados como el espacio, las representaciones, la construcción de identidades o la sociabilidad, presentándonos un completo resumen de las líneas de trabajo que se están desarrollando dentro de la antropología urbana portuguesa.

Referencias bibliográficas

AGIER, Michel

1996 "Les savoirs urbans de l'anthropologie". *Enquête*, 4: 35-58.

MAGNANI, José Guilherme

2002 "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17, 49: 11-29.

Cooperando a ambos lados del estrecho

Sergio ASUNCIÓN SALMEÁN

Universidad Complutense de Madrid
makasun@hotmail.com

LACOMBA, Joan. 2004. *Migraciones y desarrollo en Marruecos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

En esta obra se estudia exhaustivamente la vinculación entre la emigración marroquí y el devenir económico de la nación, resaltándose el potencial de los inmigrantes como actores en el desarrollo de sus países de origen. Lacomba propone estimular el codesarrollo, el desarrollo entre dos, concebido como idea-fuerza -es decir: como la manifestación más simple y fácil con la que se introduce en la cultura cotidiana de una sociedad una determinada concepción política-. Ahora bien, señala que dicho desarrollo es entendido por las instancias públicas en términos únicamente económicos, mientras que para el autor sería deseable una mayor significación social. Se asume de partida, por tanto, que el contenido del concepto aún está siendo debatido. No se trata tan sólo de una cuestión lingüística: en el libro se describen numerosos proyectos de intervención que se articulan alrededor de este eje teórico inestable.

Queda así evidenciado que el carácter de la obra se mueve más allá de los márgenes de los proyectos de investigación antropológica -cuya misión preliminar es comprender- para ahondar en el campo de la intervención social. No es una etnografía y, por ello, no pretende ser neutral: el término “desarrollo” es estimado como un objetivo a lograr en el Magreb. Con todo, no es completamente ajena a nuestra disciplina ni está exenta de estímulos para el lector en ella formado.

El núcleo geográfico del libro es la frontera hispano-marroquí, una “línea caliente” que representa el mayor salto de renta en el mundo. Durante siete capítulos, Lacomba nos transporta a diversos escenarios de la inmigración: desde los barrios periféricos de Barcelona a las *bidonvilles* de Larache, pasando por París, Amsterdam y otros enclaves urbanos en la UE. Comienza mostrando las complejas relaciones entre la migración y el desarrollo, a veces contradictorias. Concreta luego su objeto en la movilidad de la población

marroquí con destino a España, y ocupa la parte final de la obra en describir las iniciativas actuales en este sentido.

En este último punto puede parecer que abunda en la cuestión, si no se tiene en mente que consiste en un detallado informe del panorama. La repetición que puede percibirse en la sección dedicada a las ONG obedece a un minucioso recuento de las mismas. Sí se echa en falta, sin embargo, una mayor precisión de los términos empleados al esbozar los programas que funcionan en el presente, ya que en ocasiones no transmiten un sentido concreto -aunque es cierto que éste parece un problema de estilo propio de los proyectos de intervención social-.

Para el autor, en la consecución del desarrollo marroquí se suman al menos dos dificultades: la negativa coyuntura económica en el país y la precariedad laboral de los inmigrantes en España. El libro se posa en todas las áreas de Marruecos de donde proceden la mayoría de los inmigrantes marroquíes, aunque se hace especial hincapié en la montañosa zona del Rif. Quizá esto sea reflejo del acento puesto por la cooperación oficial española, o del elevado número de proyectos de colaboración desarrollados allí por ONG de nuestro país -y no tanto por su relevancia como fuente de flujos migratorios-. De cualquier modo, Lacomba repasa la coyuntura social de la región como ejemplo de área periférica dentro de Marruecos. Pertenecientes mayoritariamente al mundo rural, son estas zonas las que requieren inversiones más cuantiosas no beneficiándose, sin embargo, del grueso de las ayudas públicas ni de las trasferencias procedentes de la emigración.

El autor revisa la figura del inmigrante con el fin de revalorizarla. Su rol como interlocutor entre dos sociedades -una rica, otra pobre- y dos culturas le convierte en agente de desarrollo privilegiado, pero se pone de manifiesto que la labor individual y colectiva de los inmigrantes resulta insuficiente de cara a generar las condiciones de vida deseadas en el lugar de origen. De ahí, que Lacomba -en línea con otros autores- proponga el asociacionismo como opción óptima, al permitir una mejor distribución de los flujos de recursos y ofrecer una mayor capacidad de presión política. Hallamos una crítica de fondo al enfoque que adoptan las políticas europeas de cooperación, inmersas en una óptica comercial que dificulta aparentemente el logro de sus objetivos. Lacomba sostiene que la relación migración-desarrollo responde más a las preocupaciones socioeconómicas de los países de acogida que a ciertas necesidades de desarrollo de los países de origen de la emigración, evidenciando el interés estatal por reducir la inmigración -no es coincidencia que los primeros estudios sobre migración y desarrollo en Marruecos fueran

promovidos por el Gobierno holandés a mediados de los setenta-. Subraya asimismo que el apoyo institucional marroquí a los inmigrantes es insuficiente, tanto en volumen de recursos invertidos como en facilidades administrativas. Estas declaraciones, debidamente justificadas, son reveladoras. Por otra parte, creo que los resultados de la obra no alcanzan toda la visibilidad posible precisamente por moverse dentro del mismo paradigma que opera en las decisiones de los organismos oficiales.

Las herramientas analíticas utilizadas en el libro -básicamente técnicas cuantitativas- son puestas en juego de forma ilustrativa, derrumbando tópicos a golpe de estadística -por ejemplo, el menor impacto de la inmigración española en comparación con otros países de la UE, destino tradicional de la emigración marroquí-, demostrando una vez más que el análisis cuantitativo consigue refutar las tesis del saber inmediato.

A pesar de que en el capítulo III podemos encontrar un retrato del pueblo de Beni Ayat y de sus profundas transformaciones, el lector formado en Antropología quizá eche en falta un mayor énfasis en el aspecto etnográfico de la investigación. Éste es un elemento constante a lo largo de la obra -no en vano lo prologa Maria-Àngels Roque, antropóloga del Institut Europeu de la Mediterrània (IEMed)-, pero no se trata de un trabajo que estrictamente pertenezca a nuestra disciplina. De ahí, la plausible “nostalgia” académica mencionada, que puede conducir a cierto purismo -comprensible, por otra parte, al tener en cuenta el rigor epistemológico que se ha subrayado durante nuestra formación como antropólogos/as-, especialmente cuando se habla de las entrevistas realizadas y de la extracción de información significativa -sin especificar con relación a qué resulta significativa-. Este posible exceso de escrúpulos se debe a la intención de que el discurso de los protagonistas de la obra -los inmigrantes marroquíes- no quede soslayado frente al punto de vista de los científicos sociales europeos que les observan. A esto se debe que también pueda resultar incómodo el uso que se hace de la expresión “transferencias inmateriales” (Lacomba, 2004: 141) para hablar de la exportación de valores y mentalidades, como si de un proceso civilizatorio se tratara. Ello es consecuencia, en parte, del enfoque teórico que subyace a las propuestas de cooperación internacional. Esta perspectiva establece lazos entre el crecimiento económico, la democratización y la mejora de la calidad de vida, dinámicas que se refuerzan mutuamente para dar lugar a una mejoría global -¿según qué estándares?, podríamos preguntarnos-, una óptica que me resulta sospechosamente similar a la de los autores evolucionistas. Se identifica una serie de problemas sociales -el analfabetismo, la discriminación

por cuestiones de género, la explotación infantil, la marginación y la enfermedad- que presumiblemente sería paliada por la modernidad. El presupuesto del desarrollo autónomo se merece un análisis más a fondo con el fin de medir su efecto y desnaturalizarlo... por no decir desmitificarlo. Como es inevitable al reflexionar sobre el desarrollo, Lacomba pone en relación los modelos económicos tradicionales con la teoría de la modernidad. Las distintas vertientes marxistas, la teoría de la dependencia y las lecturas más ortodoxas postulan diversas correlaciones entre desarrollo y migración que necesitan ser contrastadas. La disensión sería producto del estado preliminar de los estudios al respecto, así como de la escasez de datos existentes. Más allá de todas las explicaciones que nos proporciona la obra, cabe preguntarse por la estabilidad del vínculo entre migración y desarrollo, y su eventual rearticulación pero, en cualquier caso, se agradece este análisis multiparadigmático que supera la simple adhesión a la perspectiva neoclásica vigente. De hecho, el autor critica a la corriente hegemónica por percibir el fenómeno migratorio como un mal necesario del que desea librarse.

También se incluyen en el libro extractos de los informes más recientes realizados por investigadores españoles sobre el tema que nos ocupa. De ellos se desprende que no sólo las Administraciones Públicas -en sus distintos niveles- diseñan la cooperación oficial como panacea contra la inmigración, sino que la mayoría de las ONG consultadas mantienen la idea preconcebida de que un aumento en el desarrollo disminuiría la movilidad. Paradójicamente, ambos conjuntos de entidades consideran a la inmigración española un hecho demasiado reciente y poco asentado para comenzar acciones adecuadas de desarrollo en Marruecos. Estudios como el de Manuel Lorenzo apuntan en otra dirección, concluyendo que la migración no sería influida significativamente por el desarrollo a corto plazo al no ser fruto únicamente de la pobreza y del desempleo -sino dependiente de otros muchos factores, como la existencia de redes sociales-.

Aunque Lacomba realiza un completo repaso al panorama migratorio hispano-marroquí, no lo presenta de forma meramente informativa, sino que incluye valiosas apreciaciones y propuestas para paliar los efectos negativos del fenómeno. Cuando pone de relieve la incoherencia de las políticas de exterior y de cooperación al desarrollo, se agradece el paréntesis en la neutralidad valorativa. Sin embargo, en ocasiones se emplea en la obra terminología con la que el lector profano de la cooperación para el desarrollo puede no estar familiarizado -“financiación complementaria”, “partenariado”, “capital humano”...-, y algunas expresiones semánticamente imprecisas que

han llegado a erigirse en lugares comunes de dominio público -por ejemplo “occidentalización”, “choque de civilizaciones” o “interculturalidad”-. Por otro lado, para los deseosos de profundizar más en la materia, la obra dispone de una trabajada bibliografía que cuenta con un apartado de textos comentados, aparte de un listado de artículos y libros sobre la inmigración marroquí en España. Por último, según afirma el mismo Lacomba, *Migraciones y desarrollo en Marruecos* se complementa con un documental realizado en este país por Zoubir Chatton.

Para el lector formado en antropología, el texto ofrece implícitamente atrayentes propuestas de investigación, como la inercia de las redes migratorias o la emigración en clave de “tradición”. También resulta interesante que, tras el dato del elevado número de ONG marroquíes, éste se interprete como un fenómeno social significativo: la entrada de la población en la escena política -otros autores citados hablan de “revolución asociativa mundial” en el universo árabe musulmán-. Ni qué decir tiene que estas afirmaciones proponen sugestivas líneas de estudio en una zona geográfica aledaña a la nuestra y al mismo tiempo relativamente desconocida.

Otros campos fértiles para la antropología se van abriendo a lo largo del libro. De especial interés me ha parecido la mención a la obra de Fátima Mernissi: *ONG Rurales du Haut-Atlas. Les Aïts Débrouille* (1998), por su tipificación de la “confianza común” y el “sentido de comunidad” como factor de desarrollo, permitiendo establecer vínculos entre la búsqueda de significados con el siempre prestigiado ámbito de la economía. Incluso la captación del discurso en las entrevistas, ya mencionada, y la puesta en práctica de otras técnicas -por ejemplo, el empleo de cuestionarios para conocer datos sobre el *modus operandi* de los inmigrantes marroquíes afincados en España- pueden tentar al lector para que emprenda una pesquisa paralela desde la etnografía.

En resumen, la obra constituye un ejercicio de exploración meritorio. Los índices que se desprenden de la inmigración marroquí son examinados prolijamente y ofrece no pocos datos relevantes, que hacen muy recomendable su lectura para cualquier persona que quiera conocer el estado de la cuestión. A este análisis poco se le puede achacar como tal. Si acaso, serían las bases teóricas de las que parte el ensayo las que, desde mi punto de vista, siguen abiertas a debate y donde la inclusión del bagaje antropológico podría resultar más provechosa. Si el fenómeno migratorio es selectivo, demostrando poseer una lógica subyacente, ¿qué disciplina aporta las técnicas más adecuadas desde las que podría desentrañarse? O si las ONG cumplen

una función modernizante al transformar las actitudes y mentalidades de la población rural, ¿no podría la etnografía dar cuenta de dichos cambios?

Sea como fuere, siempre ilusionan las referencias al “desarrollo justo y equitativo” en el que los científicos sociales, inevitablemente involucrados en la realidad que estudian, pueden desempeñar un relevante papel. Y ello, sin dejar de tener en cuenta que las definiciones sobre lo “justo” y lo “equitativo” no son necesariamente absolutas en última instancia, y seguramente requieran de un consenso previo entre Norte y Sur.

Me gustaría terminar con la conclusión del estudio realizado por Marta Arias para la ONG Intermón, y que Lacomba recoge en su obra (Opus cit.: 49): “... la cooperación no debe pretender ni frenar ni impulsar los flujos migratorios, sino proporcionar opciones para que todas las personas puedan tener acceso a una vida digna, sea en su país o en otro si deciden emigrar”.

“¿Se han vuelto curas estos gitanos?”...

Mónica CORNEJO VALLE

Universidad de Castilla-La Mancha
Monica.Cornejo@uclm.es

CANTÓN DELGADO, Manuela y otros. 2004. *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones.

Uno de los informantes de Manuela Cantón y sus colaboradores ponía el comienzo de esta historia en un tiempo tan remoto que estremece: “En Jeremías 49: 4-39 hay una profecía sobre el futuro de los elamitas que en todos sus detalles vemos cumplida en el pueblo gitano” (Cantón, 2004: 69). Quizá los gitanos llevan tanto tiempo reencontrándose con sus destinos que sólo cabe en una profecía, y Jeremías anunciaba malos tiempos: “Traeré sobre Elam los cuatro vientos de los cuatro puntos del cielo y los aventaré a todos estos vientos y no habrá nación a donde no vayan fugitivos de Elam. Y haré que Elam se intimide delante de sus enemigos, y delante de los que buscan su vida; y traeré sobre ellos el mal...”. Para aquel informante -un pionero de la predicación evangélica en Andalucía- Jeremías era la teodicea oportuna para la memoria dolorida de gitanos andariegos. Y para el antropólogo sirve como clave mítica en una arqueología del estigma como la que los autores nos ofrecen en el capítulo primero. Sin embargo, éste es un libro escrito desde el presente y al final de la profecía jeremáica. Su última parte decía: “acontecerá en los últimos días que haré volver a los cautivos de Elam”. Otro informante advertía a la autora que se apresurase con el libro, porque “estamos en el fin de los tiempos... y Cristo viene pronto... ¡A ver si no os va a dar tiempo a terminarlo!”. La Iglesia Filadelfia y el pentecostalismo gitano son el signo que llama a los cautivos de Elam. Y este libro es su testimonio antropológico.

Los llamados a veces “Aleluyas” son conocidos por ser la primera y única iglesia gitana del orbe. La denominación Filadelfia nació en Francia en los años cincuenta, llegó a España en 1965, y empezó su labor evangelizadora en Andalucía a partir de 1968, donde se extendería rápidamente y también encontraría fieles entre los payos. El calificativo, a veces peyorativo, de

“Aleluyas” se debe a su culto pentecostal. El pentecostalismo es una de las más importantes ramas del protestantismo en la actualidad y, como a los gitanos, también se le ha caricaturizado más que comprendido. De una forma sucinta puede presentarse como una versión emotiva del metodismo *wesleyano*. Según explican los propios autores en el capítulo tercero, el creyente pentecostal es uno de aquellos ascetas intramundanos que describiera Weber. La regeneración personal es el eje existencial de los creyentes, que inician su camino hacia la salvación rechazando las tentaciones mundanas -un dominio pecaminoso que en cada contexto tiene sentidos distintos, conforme señala la autora recordando sus trabajos en Guatemala (Opus cit.: 77)-. Sin embargo, los pentecostales se han caracterizado por rechazar la doctrina de la predestinación y, a falta de la fe calvinista, el signo de la santidad son los dones del Espíritu: sanaciones, “lenguas”, profecías o también algunos carismas más modestos y en realidad más extendidos, como la especial habilidad de los pastores para predicar, el talento para cantar con más inspiración o simplemente el don de resistir al desánimo y permanecer comprometido con la propia fe.

Hasta ahora hay muy pocos textos como éste, donde el evangelismo gitano se convierte en el objeto central de una investigación, y se da cuenta precisa de su origen, características y variedades. *Gitanos Pentecostales, una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía* es resultado de una larga y cuidadosa investigación que ha durado seis años, ha incluido la observación en treinta congregaciones y dos centros de desintoxicación de drogodependientes, y ha tenido en cuenta los diferentes contextos de varios lugares de las provincias de Sevilla y Cádiz. Aunque la propia descripción etnográfica ha sido uno de los objetivos prioritarios del trabajo, especialmente pertinente por la escasez de material disponible, el resultado ha ido mucho más allá y, al igual que otros trabajos de Manuela Cantón, el texto ofrece una articulación de teoría, análisis y descripción que viene siendo rara en una Antropología de la Religión, algo agotada en este sentido. Con ello los autores han satisfecho el segundo gran objetivo de su proyecto de investigación: “examinar el papel que juega el pentecostalismo gitano en los procesos de reinención de las identidades gitanas” (Opus cit.: 19). En efecto, el conjunto del trabajo analítico se ha orientado hacia la interpretación antropológica de la *etnogénesis* desencadenada por la Iglesia Filadelfia, una reconstrucción identitaria que se aprecia en los procesos de cambio ideológico, económico y político que protagonizan los creyentes.

Los procesos sociales y culturales asociados a la evangelización pentecostal entre los gitanos andaluces se recogen especialmente en cuatro capítulos de los nueve que componen el libro. En el capítulo cuarto, “Gitanos católicos y protestantes en Jerez de la Frontera: un cruce de miradas”, se ofrece una panorámica del campo religioso jerezano. Y desde este lugar geográfico y simbólico, cuna del flamenco, donde lo gitano y lo payo se funden y confunden por vocación colectiva, los autores nos presentan los primeros desafíos para romper ideas preconcebidas: la Iglesia Filadelfia es, para el jerezano, el culto de una gitaneidad ajena, la del “gitano canastero”, extranjero y sospechoso. Lo mismo que en otros lugares, en Jerez resulta mayor el número de gitanos que se declaran católicos, pero lo especialmente interesante es que los creyentes de Filadelfia son también menos que los pentecostales gitanos de otras denominaciones. En un campo religioso diversificado -en uno donde la oferta de la salvación no se reduce al forzado esquema católico: pentecostal: payo: gitano-, los creyentes manejan su propia identidad como capital de un juego social en el que la confesionalidad puede ser estrategia política.

En el capítulo quinto, “¿Se han vuelto curas estos gitanos? Una historia polifónica sobre las primeras conversiones de gitanos andaluces”, la perspectiva espacial y el estilo descriptivo del capítulo anterior se ven complementados por una perspectiva temporal y el relato polifónico que ofrecen los informantes en primera persona. Los autores reconstruyen la historia de la Iglesia Filadelfia en Andalucía a través de las memorias cruzadas de quienes participaron en la fundación de la primera misión sevillana, Iglesia Filadelfia en Andalucía. En los testimonios, además, se confirman algunos de los tópicos anticipados en los capítulos anteriores, especialmente en el tercero: el recuerdo de los desplazamientos por la ciudad y entre ciudades, el acoso de las administraciones a los asentamientos, la solidaridad familiar como recurso de la vida cotidiana y de la evangelización, y la resemantización de la identidad étnica a partir de las prácticas religiosas.

Con un estilo más explicativo, el capítulo sexto afronta uno de los temas más interesantes desde el punto de vista de la Antropología de la Religión: la relación entre las conversiones evangélicas y la racionalidad económica de los gitanos creyentes. A partir de este clásico weberiano se explora el sistema ocupacional de los gitanos de San Juan Aznalfarache para mostrar la vinculación reiterada entre la venta ambulante y el evangelismo. Al revisar más de cerca las prácticas de un *patrigrupo* concreto, los autores reconstruyen los que consideran cinco “tipos ideales” de gitano converso, y

procuran ubicar estos modelos en un marco más general de prácticas económicas gitanas, bosquejadas a partir de otros autores como apoyo de la labor etnográfica. Del cruce de estos datos surgen algunas correlaciones que tienden a confirmar la hipótesis weberiana, aunque tal vez sean más interesantes otros aspectos del funcionamiento de la Iglesia Filadelfia que salen a la luz, asuntos como la relación entre los itinerarios de la venta ambulante y la geografía de la expansión religiosa, la ampliación de la solidaridad familiar a la fraternidad de los creyentes -con sus implicaciones estratégicas en la venta ambulante-, o la reformulación de la identidad gitana alrededor de una nueva ideología de “ganarse la vida” y de la interacción en general.

De los capítulos más descriptivos, el séptimo nos presenta un aspecto poco tenido en cuenta de las actividades de la Iglesia Filadelfia y también muy interesante: los centros de desintoxicación de drogodependientes. Igual que otras iglesias evangélicas, Filadelfia también ha desarrollado su obra social atendiendo a los drogodependientes gitanos a través del que llaman “ministerio de la carpa”. Los autores nos describen un caso concreto en La Línea de la Concepción -donde “la droga es de siempre”, según dice uno de los testimonios-, y nos narran con habilidad el proceso de institución y consolidación del centro desde sus orígenes en un modesto local, en el que también se celebraba el culto hasta contar con varios grupos de internos y monitores, todos varones gitanos, pues no atienden mujeres. Este ministerio de desintoxicación es estudiado asimismo desde el punto de vista del concepto bourdiano de *campo*, que ubica las prácticas en un significativo conflicto de competencias: frente a los “agentes detentadores de la autoridad biomédica”, la misión gitana ofrece un recurso bien distinto, en palabras de un converso ex toxicómano, “nuestra terapia se llama Jesús de Nazaret” (Opus cit.: 269).

A pesar de la diversidad de los trabajos de campo así como de los estilos retóricos de los autores, hay un enfoque constructivista que es común a todo el texto, desde las “Reflexiones Introductorias” a la conclusión. Este enfoque encaja bien con la idea de una etnografía multisituada como la que esta diversidad de estilos y trabajos representa, y se va desplegando en torno a un eje temático que proporciona el necesario sentido de conjunto. Este eje no es otro que la producción identitaria, siempre resultado de las prácticas sociales, de los discursos negociados, y la redefinición permanente de fronteras sociales y lógicas entre los gitanos. Este enfoque enlaza a su vez con los principios metodológicos que los autores suscriben en el capítulo octavo,

donde se deja constancia de una convicción dialogicista que todo el texto también permite anticipar. Uno de los valores más interesantes de este trabajo es su condición de diálogo intercultural, de texto vivo incorporado a la interacción con los informantes. Gracias a esto el análisis se enriquece con los matices de las lecturas *re-emic* de los propios pentecostales gitanos y, como ejemplo de esta vocación dialógica, los autores nos ofrecen un “Postfacio” que cierra el libro con la voz de un pastor gitano¹. Sin embargo, el énfasis en las voces nativas no contribuye necesariamente a que el lector participe de la “topografía de la experiencia” (Opus cit.: 292) que se propone, sino a una más modesta topografía del discurso. Así como el libro resulta un texto ejemplar desde el punto de vista de la articulación teórica -y una aportación sustancial por la sistematización de los datos de la observación participante-, se echa de menos a ratos la descripción viva de lo cotidiano, una narrativa que traslade al lector al contexto fresco de la práctica social y que no es ni más ni menos ficticia -ni monológica- que la reproducción de discursos o la elaboración de tipos ideales.

En cuanto a su aportación teórica, no cabe duda de que *Gitanos Pentecostales* es el resultado de reflexiones reposadas sobre varios problemas actuales en Antropología de la Religión. En el capítulo noveno se ofrece una “Digresión Teórica”, que da continuidad a trabajos anteriores de Manuela Cantón (2001) y se dibuja un marco para el estudio de las prácticas pentecostales a partir de dos hilos principales: la desinstitucionalización religiosa de las formas eclesiales (Berger y Luckmann) y el uso de la identidad como recurso de movilización social (Castells), ambas tesis sostenidas sobre la crítica a las teorías clásicas de la secularización. En relación a este marco, las prácticas gitanas descritas por Manuela Cantón y sus colaboradores son rotundas al desmentir uno de los grandes mitos sociológicos del pentecostalismo: el argumento de la anomia y su relación con las conversiones evangélicas. Desde que comenzaron los estudios sobre conversionismo en diferentes confesiones, viene siendo un lugar común la asunción de que el converso busca la reestructuración de su mundo social y afectivo en *comunidades* religiosas. Pero el caso gitano representa un modelo muy distinto y una revelación considerable: la red organizativa de la Iglesia Filadelfia se extiende gracias precisamente a las estructuras parentales

¹ En este sentido, es muy interesante también la reseña en 2005 de *Gitanos Pentecostales...*, que aparece en la revista trimestral de la Iglesia Evangélica Española, *Cristianismo Protestante*, 36: 15.

preexistentes entre los conversos y, lejos de resultar sectaria, se muestra especialmente flexible con los valores de la solidaridad familiar que forman parte del discurso identitario de sus miembros y de ella misma.

Para los interesados en la Antropología y la Sociología sobre los gitanos, el estudio de la Iglesia Filadelfia representa además una aportación imprescindible a la comprensión de las estrategias de organización, y nos ofrece otra revelación interesante. Los autores reflexionan sobre el papel político del pentecostalismo en el conjunto del tejido asociativo de los gitanos a lo largo de las conclusiones que ocupan en el capítulo décimo y, aunque de principio a fin del libro se describe especialmente lo que atañe a la Iglesia Filadelfia, aquí se nos recuerda que ésta no surgió como una iniciativa única en el contexto de una sociedad de parientes. El pentecostalismo gitano nació más bien en el tiempo -y en competencia- del movimiento asociativo gitano, asociaciones también de carácter étnico que buscaban un estilo de organización diferente al de los grupos parentales. No obstante, aunque podría intuirse superficialmente que ha sido el carácter religioso lo que ha distinguido a la Iglesia Filadelfia del resto, los autores contextualizan su desarrollo en el interés general por “movilizar recursos y atención públicos en un contexto político democrático” (Opus cit.: 351). Y la Iglesia Filadelfia se ha caracterizado aquí por su vocacional independencia respecto a las administraciones públicas, un asunto mundano y fundamental que puede pasar desapercibido entre el encanto de las profecías y el poder de la identidad.

Una voz final resuena en el escenario de esta obra. Agradecido y agudo, Melchor Pisa nos recuerda que la historia gitana y evangélica sigue atada al estigma. En sus palabras retumban los ecos de un coro más grande y más anónimo que Manuela Cantón, Cristina Marcos, Salvador Medina e Ignacio Mena han escuchado, analizado y ofrecido a la comunidad científica y a sus legítimos propietarios, los gitanos pentecostales de Andalucía. Ha dado tiempo a terminarlo y puede que esto sea otro signo, porque las revelaciones no faltan. El diálogo está servido.

Referencias bibliográficas

CANTÓN DELGADO, Manuela
2001 *La Razón Hechizada*. Barcelona: Ariel.

Agencias corporales

Matilde CÓRDOBA AZCÁRATE

Departamento Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid
matile4@yahoo.es

ESTEBAN, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Este último libro de Mari Luz Esteban es ante todo un ejercicio muy personal. En él se desenvuelven a la perfección algunos de los dilemas más importantes que han acompañado a la Antropología del cuerpo recientemente, como por ejemplo: el mito de la interioridad y la vivencia de la propia sexualidad; la introducción del vector género en las aproximaciones al cuerpo; la emergencia de los llamados cuerpos mediáticos y de los cuerpos vistos o estéticos; la preocupación por el cuidado de uno mismo, cuestiones sobre la alimentación o disertaciones sobre el disciplinamiento de los cuerpos. Todos estos temas aparecen en *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* estrechamente abordados desde una metodología antropológica que, en este caso, privilegia tanto el análisis de entrevistas en profundidad como el de autobiografías escogidas. Desde ellas y como si de un *vis à vis* se tratase, la autora re-construye y desvela su propio itinerario corporal fuertemente informado, académica y cotidianamente, por el feminismo y la antropología.

Debatiéndose entre lo didáctico de la presentación y lo más íntimo de las relaciones personales y corporales que animan la discusión, el texto que nos ofrece Esteban trata de proponer, como ella misma recoge, una “teoría corporal de la acción social e individual” (Esteban, 2004: 53) construida desde la atención a la materialidad y agencia de los cuerpos. Organizado en tres grandes partes, y pasando de lo más general a lo más personal, el cuerpo y, muy específicamente, los cuerpos de mujer, en los que se centra la autora, aparecen diseccionados en la teoría social y feminista del cuerpo -primera parte-; en el tratamiento que la sociedad occidental les ha otorgado hasta el momento -segunda parte-; y a través de los trabajos y desafíos a los que los tratamientos anteriores son sometidos desde trayectorias personales concretas entendidas como “itinerarios corporales” -tercera parte-. Colectivos como las modelos, deportistas, actrices, antropólogos, escritoras, bersolaris y bailarinas

se disuelven en las páginas de este libro en doce heterogéneas y encarnadas trayectorias en las que la edad, el peso, la posición social y profesional, el sentirse feminista, una determinada opción sexual, un contexto sociopolítico determinado o un anclaje familiar concreto no sólo alimentan diferentes modos de estar en el mundo sino que también ilustran la fluidez, pluralidad y apertura de las identidades (Opus cit.: 244).

Una reivindicación específica y punzante alimenta la totalidad del texto de Esteban, erigiéndose a su vez en el principal hilo conductor de la peculiar travesía de la autora hacia esa teoría corporal de la acción social e individual: el paso de la interpretación al uso del cuerpo como víctima, a una interpretación construida sobre su capacidad de agencia (Opus cit.: 10). Este paso de víctimas a agentes nos obliga, sugiere Esteban, como académicos, políticos o ciudadanos de a pie, a pensar en nuevas formas de hablar desde el cuerpo en las que éste no sea ya concebido como un mero objeto pasivo receptor de discursos, aburrido soporte de prácticas de dominación o fiel reflejo de estructuras que lo superan y determinan en su identidad, sino más bien como un agente activo, sujeto de sus propias y particulares trayectorias y promotor, a su vez, de cambios colectivos. El posicionamiento crítico, distante y reivindicativo, pero al tiempo consciente y reflexivo, de algunas de las trayectorias repasadas por Esteban con respecto a los regímenes alimenticios y a imágenes corporales establecidas o con el ejercicio de una sexualidad pactada hace conjugar en esta obra el encuentro entre profesiones altamente estandarizadas y estereotipadas -de la moda, la danza o el deporte de competición- y la posibilidad, en el seno de las mismas, para resistencias encarnadas como las ejemplificadas por las entrevistadas. Se trata de unos cuerpos, dice Esteban, “en proceso de emancipación o ‘empoderamiento’” (Opus cit.: 250).

Retomando las aportaciones de autores como Butler, J. y J. Comaroff, R. W. Connell, T del Valle, F. Ferrándiz, P. Soley, y L. Wacquant, Esteban reclama específicamente la toma en consideración en los análisis de la Antropología del cuerpo, de la materialidad del mismo así como de la importancia de esta materialidad no sólo en las experiencias, sentimientos y reflexiones que mujeres concretas, tomadas como agentes y sujetos, realizan desde y sobre sus propios cuerpos, sino también en todos los procesos que conducen a su “empoderamiento”. Explícitamente preocupada con los estudios de género y con esta dimensión corporal del “empoderamiento”, Esteban afirma: “el estudio de género no puede escapar al cuerpo, a su materialidad, a la interacción social y corporal... el cuerpo no es mero espejo

de la sociedad o la cultura en el que viven los sujetos analizados, ni un mero texto que se puede interpretar, sino es sobre todo, un agente” (Opus cit.: 243). Las trayectorias analizadas, por decirlo de otro modo, ilustran, a través de diferentes articulaciones de “la ecuación trabajo corporal-identidad-prácticas de género” (Opus cit.: 250) y a lo largo del texto, la importancia de esta materialidad corporal en la esfera de lo cotidiano.

En esta propuesta de Esteban que huye de interpretaciones victimistas del cuerpo, la agencia corporal se apoya en ejercicios específicos de “reflexión corporal” siendo ésta “la que va guiando las acciones de hombres y mujeres, permitiéndoles, en circunstancias y coyunturas concretas, reconstruir sus itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio ‘empoderamiento’” (Opus cit.: 63). Es así por lo que las trayectorias de modelos, escritoras, antropólogas, deportistas, actrices y bailarinas repasadas por Esteban son tomadas, siguiendo a Jean y John Comaroff, como ejemplos de “proyectos de reforma cultural”. Según subraya la autora, todas anidan un elemento en común, pues se ubican en posiciones y profesiones con importantes dimensiones públicas y sociales, en las que además existe una mezcla continua entre las fronteras que dictan las identidades masculinas y femeninas al uso. Las trayectorias escogidas, dice Esteban, son especialmente significativas puesto que elucidan, por un lado, la construcción encarnada de subjetividades individuales y reflexivas, pero también porque, por otro lado, al pertenecer a colectivos sociales determinados, encarnan un proceso de apertura desde lo individual a lo colectivo, que permite atisbar al menos esa agencia inmanente a los cuerpos de mujer así como su capacidad generativa de cambio. Como ella misma sostiene en el análisis de la trayectoria de Marga, actriz de teatro, “Marga se busca a sí misma pero lo hace acompañada de otras mujeres, y en esa búsqueda es capaz de algo muy valioso: imaginar y ofrecer al público una forma de anticipar el cambio” (Opus cit.: 240).

Ahora bien, pecando quizás de un excesivo y ardiente deseo por hacerlas visibles en su agencia y materialidad, cabe preguntarse hasta qué punto las observaciones de Esteban son aplicables a otros cuerpos en otros campos en los que las fronteras dictadas por dietas, imágenes mediáticas o discursos de dominación no son tan fácilmente reversibles o contestados como en las esferas retratadas en este libro. Son esferas de fronteras difusas que definen espacios como el del modelaje o que abren espacios y mentes como la escritura, el teatro o la antropología. Cabe incluso preguntarse si ciertamente

actividades como la moda son “símbolo de autonomía, éxito y promoción social” (Opus cit.: 113-123) y si basta, para postular la agencia o capacidad de cambio de un cuerpo de modelo, el análisis discursivo -aunque encarnado- sobre los intrincados procesos hacia la conquista de su autonomía e independencia. En este sentido, aunque inserto en la teoría de la práctica, a veces, leyendo este libro de Esteban una tiene la impresión de estar tratando con el puntillismo sociológico de Ervin Goffman. Pero también se tiene la sensación de estar olvidando con él los campos, estructuras y contextos socio históricos que han permitido a las modelos, deportistas de elite, antropólogas, escritoras, bersolaris, actrices y feministas, entre otras, hablar de autonomía, de cambio y de su propio cuerpo ‘como si’ fuesen cuerpos de estrategas en batallas identitarias personales. Cabe preguntarse, ¿de qué tipo de emancipaciones, agencias y “empoderamientos” estamos hablando cuando analizamos, por ejemplo, los casos de modelos y antropólogas que dicen sentirse “empoderadas” cuando pasean o posan desnudas en pasarelas y en estudios de fotografía? (Opus cit.: 125-150 y 183-192), ¿de qué tipo de cambios y de desafíos hablamos cuando mujeres bersolaris juegan con identidades de género y presencias masculinizadas para poder desarrollar y ser reconocidas en su actividad? (Opus cit.: 193-200). Quizá, los límites y márgenes de su agencia estén pactados de antemano y su “caminar de otra manera”, como dice Esteban, no deje de estar encuadrado en contextos previos en los que quizá no les quede más remedio que caminar del modo en que lo hacen.

Descriptivo, analítico, propositivo y escrito desde la atención etnográfica al detalle, considero que este último libro de Mari Luz Esteban resulta, sin embargo, apropiado tanto para estudiantes que se aproximan por vez primera vez a la Antropología del cuerpo, como también para aquéllos ya iniciados y expertos en la materia. Donde los primeros encontrarán explicitados los parámetros y discusiones básicas que componen los cimientos de la disciplina -además de prolíficos estudios de caso-, los últimos no podrán quedar indiferentes ni al reto lanzado por la autora de recuperar la materialidad y agencia corporales, ni tampoco al modo de llevar esta tarea a cabo.

Por “una ciencia como las demás”

Alicia B. GUTIÉRREZ

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina - Centre de Sociologie Européenne
aliciagutierrez@arnet.com.ar

BARANGER, Denis. 2004. *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Retomando un aspecto distintivo del trabajo de Bourdieu, esto es, “su capacidad para moverse con soltura, tanto a nivel de la epistemología y de la metodología como de la teoría”, consideradas “tres dimensiones inescindibles de la práctica de la investigación sociológica” (Baranger, 2004: 11-12), Denis Baranger enuncia el tema de la investigación que sustenta su libro: “la concepción de Pierre Bourdieu acerca de la epistemología y la metodología de la ciencia social”. Este tema lo aborda “haciendo referencias a algunas de las fuentes en que se nutrió su pensamiento a la vez que a su proyección en el campo contemporáneo de las ciencias sociales” (Opus cit.: 11). Investigar y presentar el trabajo de Bourdieu implica enfrentar una serie de dificultades, ligadas no sólo a la propia producción de Bourdieu sino también a sus condiciones, dificultades que Baranger ha podido sortear con sólidas estrategias de investigación.

De este modo, partiendo de la idea de que Bourdieu reflexiona sobre la ciencia desde su propia teoría sociológica, Baranger dedica el primer capítulo de su libro a clarificar la teoría de la práctica, intentando mostrar las tensiones internas de este sistema teórico. Estas tensiones son las que han sustentado diversas lecturas de la obra bourdieusiana, que Baranger presenta en forma sucesiva, por medio de la que va introduciendo los diferentes elementos -y las relaciones que mantienen entre sí- que componen “una suerte de campo de fuerzas conceptual” (Opus cit.: 21).

En primer lugar, se refiere a una lectura althusseriana de la obra de Bourdieu, cuyo rasgo fundamental sería el “economicismo”. Esta lectura tiene como principal protagonista a Jeffrey Alexander y su argumento sostiene que, en última instancia, Bourdieu es un “economicista, destacando la continuidad con el pensamiento de Marx y, en especial, con la interpretación de éste por parte de Althusser” (Opus cit.: 21-22). Retomando textos de Bourdieu, pero

también de Alain Caillé y de Loïc Wacquant, e insertando permanentemente todas estas tomas de posición y, por supuesto, la propia trayectoria de Bourdieu en los sistemas de posiciones que sucesivamente han constituido el campo de las ciencias sociales -y el campo intelectual en general-, Baranger sugiere que, si es posible encontrar palabras y expresiones que permiten trazar conexiones con la jerga althusseriana, todas ellas “pueden ser tomadas como la expresión de una cierta atmósfera intelectual de la que Althusser era a su vez parte, más que como el indicador de una auténtica comunión teórica con éste” (Opus cit.: 26). En ese marco, agrega, hay que recordar que mucho de lo que se atribuye a Althusser proviene claramente de otras fuentes: por ejemplo Bachelard y Canguilhem, ambos maestros de Bourdieu. Finalmente, “se puede citar a Althusser sin adoptar la totalidad de su sistema”, a la vez que se puede hablar de autonomía relativa -fundamentalmente metodológica, en Bourdieu- sin ser althusseriano; y, en cuanto a la acusación de economicismo, nos recuerda que Bourdieu “renuncia a todo status de privilegio para lo económico: las estructuras simbólicas son tan reales y eficaces como las económicas” (Opus cit.: 28).

En segundo lugar, se analiza en detalle la lectura wittgensteiniana, realizada por Charles Taylor, lo que le permite a Baranger situar sólidamente uno de los conceptos fundamentales de la construcción bourdieusiana: el concepto de *habitus*. En efecto, señala que la lectura que plantea Taylor nos permite comprender de qué manera “la ruptura de Bourdieu con respecto a Durkheim, a Lévi-Strauss y al objetivismo en general es una doble ruptura: ruptura en cuanto al status de la noción de regla, y ruptura en cuanto a la importancia de las representaciones” (Opus cit.: 31): “seguir una regla” es una práctica -según la idea de Wittgenstein- y, más específicamente, una práctica social. Está allí la comprensión, la comprensión es implícita a la actividad y “es más fundamental que las representaciones, primero, porque ‘está siempre allí’, y segundo porque el trasfondo que proporciona es la condición misma para formular representaciones inteligibles” (Opus cit.: 29). Además, nuestra comprensión misma es comprensión incorporada, historia hecha cuerpo. Aquí ubica Bourdieu su concepto de *habitus*: las reglas existen exclusivamente en las prácticas, no requieren ser expresamente formuladas y ello sólo resulta posible por la comprensión incorporada como *habitus*. Pero el desafío de Bourdieu de superar el objetivismo se complementa con la intención de no caer en el subjetivismo: se trata entonces de asumir también una posición crítica, primero, con respecto a Jean-Paul Sartre, luego, con la *Rational Action Theory* y el individualismo metodológico. Y en la

reconstrucción que Baranger hace de estos aspectos, aparecen características fundamentales de la noción de habitus: sentido práctico, estructura estructurada y estructurante, individual y colectiva, pre-reflexiva, productora de anticipaciones prácticas, razonables sin ser racionales.

Finalmente, con la referencia a la lectura nietzscheo-weberiana, se introducen las distintas dimensiones de la noción de campo: así como la historia se objetiva en el habitus -“historia hecha cuerpo”-, también se objetiva en los campos -“historia hecha cosa”-. El punto de partida son los propios límites de la lectura en clave wittgensteiniana de Taylor: “en el espacio social de Taylor no hay lugar para la lucha ni para el poder: están ausentes por completo las relaciones de dominación consustanciales al concepto de campo” (Opus cit.: 43). En efecto, la concepción “agonística” de lo social -según el calificativo de Wacquant- debe rastrearse en las lecturas de Bourdieu de la obra de Nietzsche, pero también de la de Marx y de la de Max Weber. Comenzando con una representación interaccionista, Bourdieu construye luego una visión estructuralista del sistema de posiciones que constituye el campo. Allí hay intereses en juego, hay diferentes posiciones de fuerza, que son ocupadas por agentes que luchan por la acumulación de una especie determinada de capital y es posible distinguir una serie de propiedades generales, que cobran especificidades diferentes según contextos empíricos determinados. Estas propiedades, como los capitales -económico, cultural, social, simbólico-, se van precisando en el curso de las investigaciones empíricas desarrolladas o dirigidas por Bourdieu. Campo y habitus son los conceptos fundamentales de la teoría de la práctica y se requieren entre sí, aunque, señala Baranger: “el tratamiento que de ellos ha hecho Bourdieu dista de ser exhaustivo”. Sus conceptos se han ido modificando -también han recibido ciertas críticas que son retomadas en este apartado- y, en algún sentido, se han rectificado, lo que habilita a Baranger a sugerir lo siguiente:

Si hubiera que elegir un adjetivo, otro que el de “pascaliano”, por el que pareció inclinarse en los últimos años, deberíamos hablar de un pensamiento *bachelardiano*, en constante tensión consigo mismo, que fue haciendo camino recorriendo todas las modalidades del espectro epistemológico, de negación en negación (Opus cit.: 57).

En el segundo capítulo, Baranger aborda una obra considerada emblemática de la epistemología de Bourdieu: *El oficio del sociólogo*, escrita en colaboración con Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon. Se trata de un producto colectivo, por lo que no refleja todo, ni exclusivamente,

el pensamiento de Bourdieu: en este caso se hace necesario tener en cuenta también la obra posterior de Passeron, el principal co-autor. Por otra parte, agrega Baranger, este libro representa apenas una etapa en la constitución del pensamiento de Bourdieu -en esa época su aparato conceptual está en elaboración, así como su propia concepción de la práctica y su relación con el conocimiento científico- y “no puede ser tomado como una expresión acabada de su concepción epistemológica” (Opus cit.: 59). A pesar de ello, representa un punto de partida obligado: es la primera presentación *in extenso* de las ideas epistemológicas y metodológicas bourdieusianas.

Primero, se reconstruyen detalladamente distintos aspectos ligados a las diferentes ediciones del *oficio* -1968, 1971, 1991-, a sus inclusiones y exclusiones, a las distancias que han tomado sus autores para, luego, indagar acerca de sus fuentes.

¿Cuáles son? Uno de los subtítulos del capítulo lo resume: “Una ciencia como las demás’: de Bachelard a Popper”. En efecto, Baranger recuerda que, contrastando con otras obras del mismo tipo, *El oficio*... no remite a la epistemología dominante de raigambre anglosajona, sino a la filosofía y a la historia de las ciencias francesas, particularmente a Gaston Bachelard y a Georges Canghilem -heredero intelectual de Bachelard y maestro reconocido por Bourdieu y Passeron-. Pero también sugiere que es posible detectar la influencia de Popper o, más bien, pretende “remarcar una suerte de afinidad entre pensamientos que suelen visualizarse como contrapuestos” (Opus cit.: 75). Así, Bachelard y Popper alimentarían la tesis básica: “...*la sociología es una ciencia como las demás* que se encuentra solamente con una dificultad particular para ser una ciencia como las demás”, dificultad que deviene de “la relación particular que se establece entre la experiencia científica y la experiencia ingenua del mundo social y entre las expresiones ingenua y científica de esas experiencias” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1968: 43; citado por Baranger: 77; las cursivas son suyas). Se trata de una epistemología concebida, no de modo “general”, en la que se pudiera fundar el conocimiento sociológico, no como una “ciencia de la ciencia”, cuerpo de conocimientos susceptibles de aplicarse a la sociología igual que al resto de los dominios científicos, sino como una “actividad reflexiva sobre la práctica científica” (Opus cit.: 78).

Pero las fuentes remiten también a los clásicos de la ciencia social: para oponerse tanto al inductivismo cuanto al teoricismo y proponer una teoría considerada como un instrumento destinado a ser aplicado y permanentemente sujeto a rectificación, los autores recurren a los aportes de

Marx, Durkheim y Weber, en lo que se refiere a su postura metateórica, en un “intento de construcción de los principios generales de una epistemología de la ciencia social a partir del estudio de las realizaciones de estos ‘padres fundadores’” (Opus cit.: 79).

Ahora bien, ¿se trata de una suerte de metaciencia?, ¿de la metaciencia o de una metaciencia sociológica?, ¿cómo conciliar esto con las ideas de Bachelard y de Canguilhem?, son preguntas que se formula Baranger, para concluir:

Para no entrar en contradicción, la solución a la que apelan los autores es desdoblar el término de la *teoría*, por un lado en su aspecto epistemológico de “teoría del conocimiento de lo social”... y por el otro, en su aspecto de teoría sociológica propiamente dicha. Es solamente gracias a este expediente que es posible realizar el milagro de poner juntos a los tres “padres fundadores”: Marx, Durkheim y Weber, más allá de disentir en sus teorías específicas acerca del sistema social, habrían compartido una única epistemología. (Opus cit.: 81).

Definido por Baranger como un texto “de naturaleza híbrida” (Opus cit.: 19), *El oficio* constituye, en su opinión, “un punto de bifurcación”: hay dos perspectivas parcialmente contradictorias acerca de las dificultades que tiene la sociología para constituirse como ciencia y sobre las características del conocimiento sociológico. Ambas perspectivas serán desarrolladas posteriormente: Passeron, con “la teoría como epistemología regional de un pluralismo teórico”; y Bourdieu, con “la idea de una sociología del conocimiento sociológico que permita superar los obstáculos sociales a la ciencia social” (Opus cit.: 87). Hay, además, sugiere Baranger, una suerte de “inversión epistemológica en las evoluciones posteriores de Bourdieu y de Passeron” y, mientras Passeron acentúa la unidad de la ciencia popperiana, “Bourdieu regresa a un bachelardismo estricto en el que ya no hay lugar para una epistemología separada de la teoría ni siquiera bajo el nombre de una teoría del conocimiento social” (Opus cit.: 88).

En los dos capítulos siguientes -el tercero y el cuarto- el libro describe “la práctica científica de Bourdieu”, haciendo hincapié en sus principales ideas metodológicas y en la utilización de técnicas estadísticas. En esta dimensión, señala Baranger, es sin duda notable la evolución de esas ideas y de la práctica de investigador de Bourdieu, a lo largo de su carrera. Es también destacable su profunda originalidad, que Baranger hace visible a través de una reconstrucción del contexto y del diálogo que se establece permanentemente con Paul Lazarsfeld.

Comienza analizando la etapa inicial de la tarea investigativa de Bourdieu, que va “de la etnología al análisis de encuestas” (Opus cit.: 89). Aquí también Baranger hace jugar en cada momento los diferentes contextos históricos, por los que ha transitado Bourdieu, y cuánto ellos han incidido en su pensamiento y en su modo de practicar la investigación. Efectivamente, a partir de la reconstrucción de la primera parte de su trayectoria, se explicitan sus ideas y prácticas metodológicas en el marco de sus condiciones de producción - Argelia, donde simultáneamente cumplía con el servicio militar, y el Béarn, su tierra natal-.

En segundo lugar, Baranger aborda estas cuestiones metodológicas haciendo hincapié en las investigaciones que Bourdieu realizó en el marco del *Centre de sociologie européenne* durante su etapa inicial. Luego de referirse a cada una de ellas en particular -el lector encontrará un pormenorizado detalle de cada uno de los procedimientos puestos en marcha-, vuelve a las condiciones sociales de producción. Así, en el modo de concebir y aplicar la metodología bourdieusiana, también hay que tener en cuenta “el *Centre* como modelo de organización de la investigación”, contexto que Baranger reconstruye, comparándolo con el *Bureau of Applied Research* de Columbia. Ambos centros poseen modalidades de trabajo muy distintas por razones ideológicas y epistemológicas y, aunque éste último constituía una suerte de “modelo negativo”, gozaba de un prestigio en el campo de la investigación empírica que podría explicar que, en los primeros tiempos, la metodología fuese mucho más lazarsfeldiana que lo que podría hacer pensar la lectura del *oficio...*

En efecto, la crítica al análisis estándar de encuestas estuvo presente desde el comienzo del trabajo de Bourdieu, pero, señala Baranger, al principio estaba sólo limitada a cuestiones parciales y luego fue ganando en amplitud, a medida que evolucionaba en la construcción de su marco conceptual y en la consolidación de su sistema teórico. Este proceso se detalla rigurosamente en el último apartado del tercer capítulo, hasta llegar al uso del análisis de correspondencias múltiples, más apropiado a su visión estructuralista de la realidad social.

Continuando con la presentación de los aspectos más metodológicos de la perspectiva bourdieusiana, el capítulo cuarto del libro está centrado en la construcción del objeto en *La distinción*, de 1979, para mostrar cómo, a través del proceso al que se ha hecho referencia, Bourdieu va variando en sus ideas sustantivas, pasando de la conceptualización en términos de “clase social” a la consideración del “espacio social”. El concepto de espacio social

y el de campo le permiten, simultáneamente, producir una verdadera ruptura metodológica con la incorporación de la técnica estadística del análisis de correspondencias múltiples -ACM-.

Pasar de las “clases sociales” al “espacio social” le llevó varios años de trabajo. Así, en sus inicios como etnólogo y sociólogo, Bourdieu se refería a clases sociales, pero estaba muy lejos de haber desarrollado un esquema acabado de la estructura de clases, como muestra, según el análisis de Baranger, la consideración de las mismas en sus investigaciones en Argelia. Baranger reconstruye ese proceso, considerando otros textos teóricos, que exponen resultados de investigaciones de Bourdieu o dirigidas por él, para afirmar que en 1984, con “Espacio social y génesis de las clases”, la teoría de las clases sociales de Bourdieu “alcanza su forma más acabada, la que podemos considerar como su punto de llegada, cuando ha terminado de desarrollar todas las implicancias de *La distinción*” (Opus cit.: 121). Y muy acertadamente, continúa:

El título mismo de este auténtico manifiesto teórico ya está indicando una preeminencia: primero está el espacio, y luego aparecen las clases. Esta primacía se afirma en un sentido ontológico -el espacio social es real-, tanto como epistemológico -es posible conocer ese espacio-, y metodológico -lo primero es siempre construir el espacio, o sea, el campo- (Opus cit.: 121).

Cada uno de estos aspectos son tomados rigurosamente en este capítulo, con el objeto de clarificar las ideas teóricas, que permiten abordar el proceso técnico-metodológico de construcción de *La distinción* y las consecuentes transformaciones en el modo de trabajar los datos y el cuestionamiento radical, que ello supone, respecto a los procedimientos estándar de análisis. En síntesis, la pregunta sería: ¿cómo se construye empíricamente el espacio social?

Para responder a la pregunta, se recurre a diferentes fuentes: un texto previo a *La distinción*, en co-autoría con Monique de Saint-Martin-, junto a otras informaciones -obtenidas especialmente a partir de entrevistas realizadas por Baranger a colaboradores de Bourdieu-, que permiten al lector reconstruir la trama teórica, epistemológica y metodológica que lleva, en primer lugar, a la consideración del espacio social y la “clase construida” en *La distinción* y, luego, al uso del ACM.

Y aunque Bourdieu hubiera renunciado a producir un análisis de correspondencias que permitiera representar el espacio social en su conjunto, el ACM se constituirá en una herramienta privilegiada por medio de la que es

posible mostrar la estructura de los diversos campos que componen ese espacio, donde trabajará empíricamente: el espacio de las facultades y de las facultades de humanidades, el de las *Grandes Écoles*, el de los constructores de viviendas individuales y el de las editoriales francesas. El uso que hizo Bourdieu del ACM, concluye Baranger, “fue sobre todo el de una ayuda para pensar y, accesoriamente, el de un medio para la exposición de los resultados de sus análisis” (Opus cit.: 146), ya que magníficamente permite representar el modo de pensamiento relacional, dimensión central de su pensamiento.

El último capítulo se concentra especialmente en la evolución de las ideas epistemológicas de Bourdieu, desde lo planteado en *El oficio de sociólogo* hasta alcanzar su versión final con *Ciencia de la ciencia y reflexividad*, de 2001. Aquí, los interlocutores privilegiados son Gaston Bachelard, Karl Popper y Thomas S. Khun.

En el apartado “de la ciudad al campo” se analiza el proceso que lleva desde la *cit  * bachelardiana a la propuesta bourdieusiana del campo científico, tomada en un doble sentido: como una teoría sociológica de la ciencia y como la base de la epistemología de Bourdieu. Desde su primera formulación en 1975 y en diversas oportunidades -textos, entrevistas, intervenciones-, que son analizadas rigurosamente por Baranger, Bourdieu ha ido precisando esta noción y sus diferentes dimensiones: el capital científico o las formas del poder científico, *la libido sciendi*, la autonomía relativa, etc. Y en *Ciencia de la ciencia y reflexividad* va más allá: intenta realizar una “sociología de la sociología de la ciencia”, tomando como objeto de estudio, precisamente, el campo de las disciplinas y de los agentes que toman la ciencia por objeto, tales como la filosofía de las ciencias, la epistemología, la historia de las ciencias, la sociología de las ciencias... “Lo que se plantea no es producir una nueva epistemología, sino una reflexión sociológica sobre la ciencia que hará las veces de lo que otros buscan en la filosofía” (Opus cit.: 161), afirmación que Baranger fundamenta a través de una argumentación sólida, a medida que analiza los aspectos fundamentales de ese texto en diálogo con los otros autores mencionados.

Propone entonces que, partiendo de una crítica de la epistemología positivista ya realizada en gran medida en *El oficio...*, “Bourdieu encontrará en su concepción del campo científico la única posibilidad de fundamentar la objetividad del conocimiento” (Opus cit.: 167). Por ello, a continuación, se exponen las ideas de Bourdieu acerca de la objetividad científica y de la naturaleza de la prueba empírica y, en relación con estas cuestiones, las raíces que mantiene en Bachelard -con su noción de “ciudad científica”- y Popper -y

su postulado de que la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente-.

De este modo, concluye Baranger, “La sustitución del concepto sociológicamente indiferenciado de *comunidad* por el de *campo*, es lo que le permitía a Bourdieu avanzar en una fundamentación realista de la objetividad científica” (Opus cit.: 173). El campo científico pasa a ser concebido como el auténtico sujeto de conocimiento, un espacio que permite dar cuenta de la relativa autonomía de la ciencia, pero también un espacio de fuerzas donde hay conflictos y luchas por un capital específico, un “universo de relaciones objetivas de comunicación y de competencia reguladas en materia de argumentación y verificación” (Bourdieu, 2001: 138; citado por Baranger: 173).

Finalmente, nos dice Baranger que la idea de considerar “el campo científico como el verdadero sujeto del conocimiento no implica desentenderse de lo que ocurre con los científicos individuales” (Opus cit.: 175): aparece entonces el socioanálisis como modo ineludible de superar las dificultades de la práctica científica de los científicos. Es esta propuesta la que se analiza en tercer lugar en este capítulo, tomándola como un recurso epistemológico que supone la puesta en práctica de la teoría sociológica a favor de la construcción de un conocimiento objetivo de lo social. Para ello se retoman las primeras ideas del *oficio* acerca de la cuestión, se dialoga con otros autores y se propone una “teoría y práctica del socioanálisis” bourdieusiano. No tiene nada que ver con una mera introspección como la reflexividad narcisística de los postmodernos, sino más bien, dice Baranger, “el socioanálisis es propiamente ‘sociología de la sociología’ tanto como del sociólogo, y por lo tanto supone aplicar los conceptos sociológicos a estos objetos” (Opus cit.:185).

Por último, bajo el título: ¿“Una ciencia como las demás”? Baranger propone la conclusión de su trabajo¹. Más que recapitular sintéticamente los resultados alcanzados, se propone explicitar algunas de sus implicaciones. Se trata de sólidos argumentos entrelazados que indudablemente exigen una lectura completa y pormenorizada. En este texto, sin embargo, me permito tomar un muy significativo párrafo:

¹ Se agrega también, como Anexo, una versión revisada de un artículo ya publicado anteriormente, en el que Baranger indaga acerca de la génesis del concepto bourdieusiano de capital social y su eventual relación con el análisis de redes.

Sin embargo, antes que atenerse a las declaraciones explícitas de Bourdieu sobre la cuestión de la cientificidad de la sociología, tal vez resulte más conducente atender a como resolvió la cuestión en su propia práctica científica. En esta perspectiva, propongo que a la definición de Bourdieu que hace de la sociología “una ciencia como las demás”, se le adjudique el valor de un enunciado *performativo*, tomando esta definición como la expresión no de una voluntad de “ciencia” sino de poder. Y si lo propio del performativo es “hacer diciendo”, es invirtiendo la perspectiva que será posible entender lo que Bourdieu ha logrado “decir haciendo”. En suma, podemos pensar en un habitus epistemológico cuyos efectos serían identificables en las tomas de posición de Bourdieu tanto en relación a la teoría como en su política científica dentro del campo (Opus cit.: 194-195).

Y, a través de la lectura de estas páginas finales, uno puede compartir con Baranger que en esa tarea Bourdieu tenía tres frentes: el sociológico, el científico y el social. Y que en ellos Bourdieu pretendía “reafirmar constantemente la posibilidad de una sociología científica” y oponerse, de ese modo, “a todas las desviaciones basadas en todas las variantes de la concepción reaccionaria que sostiene la irreductibilidad de ‘lo humano’ al conocimiento científico” (Opus cit.: 201).

Es en este sentido cómo el trabajo de Bourdieu, reconstruido en este libro, puede sintetizarse con la frase “por una ciencia como las demás”. El trabajo de Baranger, por su calidad y rigor, evidencia una apuesta en la misma dirección.

Referencias bibliográficas

BOURDIEU, Pierre

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

1984 “Espace social et genèse des classes”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53: 3-15.

2001 *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d’agir.

BOURDIEU, Pierre ; CHAMBOREDON, Jean-Claude ; PASSERON, Jean-Claude

1968 *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton-Bordas.

Conformación y cambio de la identidad gay en España: el “fenómeno Chueca”

Ariadna AYALA RUBIO

Universidad Complutense de Madrid
ariadnaayala@gmail.com

VILLAAMIL, Fernando. 2004. *La transformación de la identidad gay en España*. Madrid: Catarata.

El libro de Fernando Villaamil trata de dar cuenta de un fenómeno enormemente complejo: el cambio de la identidad gay en España.

En el primer capítulo el autor elabora un marco teórico para comprender los procesos sociales que se están desarrollando rápidamente en nuestra sociedad. En él se incluye un interesante análisis de los cambios en la sociedad española que han contribuido a la aparición de una comunidad gay y de un movimiento político; el desarrollo del movimiento LGTB -Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales- en España; un repaso a la organización social de la masculinidad en el Mediterráneo; y la narración de la evolución de un caso concreto: las reivindicaciones de los gays para conseguir tener derecho a las parejas de hecho y al matrimonio. Para personas neófitas en la materia, es un capítulo que puede resultar muy condensado pero, según se avanza en la lectura del libro, facilita sustancialmente la comprensión del resto de los capítulos.

La posibilidad de la igualdad formal presupone cambios sociales de alcance, una redefinición de la masculinidad hegemónica y de la definición de la familia, además de implicar cambios en la experiencia social de los gays y las lesbianas. Este libro pretende contribuir a la reflexión sobre esos cambios.

En el primer capítulo se revisan diferentes perspectivas que han tratado de dar cuenta del entronque histórico, del surgimiento de la construcción del homosexual como “otro abyecto” -a lo que el autor se refiere como *homofobia*- y de la consolidación de modos de gestionar lo social, además de la producción de subjetividades en la modernidad y la postmodernidad en torno a la redefinición de la masculinidad.

La consecución de la plena igualdad formal hace políticamente posible el análisis y el debate de la propia “comunidad” y las identidades gays, una vez que la consolidación del sujeto político ya es un hecho. “Ser gay ya no es más

que una forma de vivir en esta sociedad, lo que quiere decir que es una de las múltiples maneras en que se articulan subjetivamente las desigualdades estructurales” (Villamil, 2004: 10).

El marco de análisis propuesto parte de la idea de que la experiencia gay se hace comprensible por su inserción en el conjunto de las prácticas y representaciones sociales, que tienen que ver con el conjunto de prácticas de producción social de valores y categorizaciones relacionadas con el sexo y el género. En torno a ellas, se producen y reproducen un conjunto de relaciones políticas, culturales y jurídicas, que se sustentan en la constitución de subjetividades diferenciales en relación al campo de la sexualidad. Generan, por tanto, relaciones de dominación, así como transacciones entre los diferentes conjuntos sociales generados por y en estos procesos, que a su vez se relacionan de forma compleja con los procesos y conflictos sociales más amplios. A partir de este marco, el autor se propone estudiar las subjetividades resultantes de dichos procesos.

Parte de dos constataciones: la práctica política del movimiento gay no se entiende al margen de su condición subordinada al proyecto heteronormativo; y la comunidad gay es un proyecto de construcción hegemónica que, como tal, es indisociable de las líneas de fractura, de las jerarquías de poder y de las luchas por la definición de lo factible y lo pensable “al interior de” esa categoría de límites difusos y heterogéneos que en España llamamos “comunidad gay”.

El autor analiza las bases sociales del “dispositivo de la sexualidad”, considerando dos órdenes de factores: los de amplio alcance, referidos a procesos socioestructurales, políticos y legales, que se relacionan asimismo con los cambios que afectan al papel de la sexualidad en la inteligibilidad y organización de las relaciones sociales, y los factores más concretos, que inciden en la localización y visibilidad de la actividad gay en el contexto madrileño.

La aparición de redes de interacción entre homosexuales abre un proceso de retroalimentación, en el que la estabilización e institucionalización de la interacción homosexual supone mayor visibilidad y facilita el proceso de resocialización que, cada vez en mayor medida, se impone como forma de vivir la homosexualidad.

Por tanto, todo aquello, que tiende a reforzar la dependencia del grupo doméstico y su papel en la reproducción social, tiende a profundizar la experiencia homosexual como experiencia de aislamiento, individual y no socializable. La influencia de los factores relacionados con la posición en la

estructura social puede ser fundamental en los efectos de la dependencia familiar a la hora de determinar estrategias de reproducción social individuales.

Las contradicciones son parte inherente del mismo proceso de conformación de la identidad gay. Villaamil encuentra una contradicción entre el carácter estructuralmente individualista de la identidad gay y la creciente relevancia del colectivo para la conformación de una experiencia específicamente gay.

Además de la importancia del individuo y del colectivo en la construcción de la identidad gay, Villaamil hace referencia a D'Emilio (1983), quien sugiere otras variables a tener en cuenta en la conformación de dicha identidad. "D'Emilio abre las dos posibilidades: tanto la liberación sexual como la pareja gay son paradigmas de relación e inteligibilidad de la vida gay, contenidas ambas en los procesos que llevan a la consolidación de la identidad gay contemporánea" (Opus cit.: 14).

El fenómeno de la subordinación de la homosexualidad posee su propia racionalidad cultural, no estrechamente económica, que tiene que ver con la producción de sujetos: el proceso de subjetivación. "Las formas en que las identidades sociales son vividas, pensadas y sentidas requieren un análisis específico en el marco general de las relaciones de dominación y explotación vigentes" (Opus cit.:16). La subordinación de la homosexualidad se inscribe en un proceso más general de construcción del sujeto moderno.

En las sociedades de nuestra área cultural, el Mediterráneo, la organización social de la masculinidad se establece sobre la noción de discreción y una articulación característica de la dicotomía privado-público. Mientras se mantenga la apariencia pública de normalidad, un apego público a la norma y una amplia conformidad externa con las expectativas de rol masculinas, se abre a los hombres un amplio margen de maniobra. La relación de poder que subyace es evidente a la vez que fácilmente negable. La homosexualidad como abyección es un elemento central de la regulación de las relaciones entre hombres.

En el momento en el que el grupo minoritario se propone buscar un reconocimiento en el espacio político, se alzan objeciones que el autor analiza desde tres niveles de observación: en el plano del conocimiento legítimo, en el plano ontológico y desde el punto de vista moral.

El posicionamiento del autor está claro cuando afirma que las uniones de gays y lesbianas "ya existen, ya son", ya están redefiniendo creativamente la terminología y, con ello, los principios básicos del parentesco (Opus cit.: 28).

Se está produciendo una incuestionable renegociación de las fronteras de lo vergonzante y lo representable en relación con la homosexualidad y en un contexto de cambio generalizado de las categorías y los roles de género y sexuales. La normalización de la homosexualidad parece pasar más bien por un fortalecimiento del *ghetto* o “fenómeno Chueca”, como el autor prefiere denominarlo.

En cuanto al activismo gay español, es muy interesante leer cómo a partir de los años 90 el LGTB consiguió articular una interlocución política fuerte y unificada, colocando en la agenda política las reivindicaciones del movimiento en tanto derechos de ciudadanía. La pareja, el sujeto gay de derechos, ha provisto un régimen de visibilidad nuevo y con amplias consecuencias al colectivo LGTB. A su vez, somete a los discursos gays a dos contradicciones. Por un lado, desexualiza la figura del gay y excluye otras formas de expresión de la afectividad y la sexualidad, relativamente frecuentes en la práctica, de cualquier reclamación de legitimidad. La reflexión acerca de la homosexualidad se ha desligado por completo de la reflexión sobre la sexualidad y su institucionalización, que desaparece enteramente de la agenda política y es sólo recuperable como opción individual. La ley de parejas de hecho pone en circulación los significados más presentables de la identidad gay al ligar explícitamente sexualidad y afectividad. Por otro lado, ofrece un lenguaje en el que es posible reformular las relaciones homosexuales en términos de legitimidad, “creando un espacio discursivo que viene a colmar un déficit en términos de respeto y autoestima, profundamente sentido, como reacción a la vergüenza como afecto socialmente construido y motor de una buena parte de la existencia social de muchos gays” (Opus cit.: 38).

Villaamil denuncia que, por tanto, las instituciones sexuales reales de los gays resultan intratables. Se han construido dos discursos, uno de uso público y otro que circula en el “ambiente”. Los valores que permiten una vivencia desculpabilizada de la “promiscuidad” son adquiridos a través de la socialización en la subcultura.

En el segundo capítulo, el autor propone un análisis concreto de una figura del discurso, la epidemia del VIH. Hace manejable este largo proceso de conformación y afianzamiento de un discurso y unas prácticas oficiales, que articulan la relación entre homo y heterosexualidad en torno a la epidemia de VIH mediante la propuesta de un esquema que establece tres fases del SIDA: su vertiente de plaga, de crisis o pandemia y de enfermedad endémica. En la última fase, el paradigma del SIDA como enfermedad crónica, se encuentra el

cambio de la representación de la enfermedad, como propia de ciertos grupos sociales, a un paradigma de inteligibilidad basado en la calificación de *riesgo* en la realización de ciertas *prácticas*. Al considerar determinadas prácticas asociadas a las relaciones sexuales, de forma sobredeterminada, sociales no normativas, se impone una cierta modalidad de gestión basada en la sospecha. Los límites de la zona de riesgo los fijarán los ciudadanos a través de sus prácticas.

La normalidad definida por el SIDA obtiene su carácter normativo de la falta de definición de con quién las prácticas van a ser de riesgo. El ciudadano deberá confirmar su condición de tal vigilando las fronteras de su cuerpo y de su grupo social, en una tarea de eliminación de la sospecha inagotable. En esta fase se niegan las especificidades sociales, culturales, económicas y políticas de las diferentes “subepidemias”, como si no existieran diferentes riesgos envueltos en distintas prácticas, como si no encontrásemos profundas diferencias en cuanto a su prevalencia en diversos colectivos. Villaamil afirma con claridad que existen “subepidemias”, que la población gay está más expuesta a la infección y tiene particularidades que hacen imprescindibles “programas específicos valientes” (Opus cit.: 56). Nos muestra cómo en el discurso del SIDA se materializan relaciones de poder y desigualdad, y lo hace usando de hilo conductor el análisis de las campañas sanitarias de prevención del VIH.

En la segunda parte del capítulo analiza la respuesta a la epidemia desde las asociaciones de lesbianas y gays, y muestra cómo la formulación hegemónica de la identidad gay en la segunda mitad de los años noventa es contemporánea a la articulación de la respuesta gay a la epidemia. La identidad y la comunidad gay han incorporado ampliamente el afrontamiento de la epidemia entre sus núcleos de sentido. “Los gays se han constituido como colectivo en la arena de lo público al mismo tiempo que se disponían a convivir con el VIH. Identidad gay, prevención del VIH y convivencia con los seropositivos gays son fenómenos simultáneos e interrelacionados” (Opus cit.: 61).

En el tercer capítulo se tratan los rasgos generales de un amplio entramado de instituciones, de orientación comercial y prestación de servicios, medios de comunicación, rituales, etc., que han acabado influyendo en la conformación de la “comunidad gay” o “fenómeno Chueca”.

La gran transformación vivida a partir de la segunda mitad de los años ochenta es precisamente la localización y permanencia tanto temporal como espacial, pero especialmente como referente simbólico, del “ambiente” en

torno a una zona concreta, Chueca. En Chueca, espacio a la vez geográfico, simbólico, político y afectivo, confluyen muy diferentes experiencias de lo que es ser gay. A pesar de la diversidad identitaria, existe un discurso gay que se ha convertido en hegemónico. La comunidad o identidad gay hace referencia a una construcción de hegemonía, de un sector de los gays, cuya centralidad hace de él una presencia imposible de ignorar para otros sectores que, de una u otra manera, han de relacionarse con él. En las continuas interacciones entre la hegemonía heterosexual y la minoría gay es donde se van conformando las prácticas de la comunidad y las diferentes identidades subjetivas.

En el libro se distingue entre un *discurso gay normativo y público* y una *norma grupal interna o normalidad gay*. La comunidad imaginada por los propios gays está mucho más centrada en la diferencia como valor. La construcción identitaria gay pasa hoy en día por la constitución de un grupo primario de relaciones y por la afiliación a un grupo de referencia, la “comunidad”, tanto de modo práctico como en la autocomprensión de los homosexuales. Chueca es, en su construcción por los gays, un espacio seronegativo y joven.

Villaamil afirma que están estrechamente relacionados habitus de clase e identificación con la comunidad y con lo gay. Dado que la sociabilidad gay se desarrolla fundamentalmente en contextos de ocio para la mayoría de los sujetos, el tipo de actividades concretas están cercanamente vinculadas a otros determinantes de la posición social. Además, indirectamente, la propia posibilidad de construirse a sí mismo como gay implica unas condiciones de posibilidad relacionadas con las diferentes estrategias de reproducción de clase. Entre los informantes del autor, son especialmente los de mayor capital social y económico los que despliegan formas de identificación y prácticas desde la normatividad gay, mientras que para el resto ese tipo de actividades alejadas de lo estrictamente sexual constituyen un modelo al que aspirar, parte de un modelo de identificación desde el aislamiento.

La elasticidad y fluidez del discurso gay se manifiesta en toda su complejidad en el gran ritual colectivo de la comunidad de Chueca, la marcha del “orgullo lésbico gay”, que es analizado en la parte final del capítulo. La marcha del 28J es un fenómeno esencialmente ambiguo, como la misma identidad gay a la que da representación ritual: unidad, diversidad y exclusión en dosis idénticas y en símbolos altamente condensados. La marcha del orgullo lésbico gay es uno de los pocos momentos en que la sexualidad gay obtiene una representación pública contundente.

En el cuarto capítulo el autor quiere dar cuenta de las modalidades de ser gay. Es un capítulo sumamente esclarecedor, en el que se nos trata de acercar a las formas de construcción de identidades, con un enfoque más próximo a los sujetos entrevistados, quienes con sus modos de hacer, sentir y pensar, van conformando esa compleja realidad que se conoce como Chueca. El autor va analizando las diferentes formas de los sujetos de categorizar los espacios, los individuos y las relaciones, para acercarnos a las narraciones de las actividades y prácticas insertas en la normatividad gay. También analiza el clasismo gay en relación a ciertos códigos inscritos en el espacio y en las prácticas de los sujetos.

Es sorprendente leer la diversidad de categorizaciones y prácticas que los sujetos entrevistados articulan. Por un lado, las instituciones sexuales de Chueca pueden ser conceptualizadas y vividas como oportunidades para la exploración de las posibilidades de experimentación con el cuerpo, con diferentes personas y en diferentes situaciones. Su vivencia es, en lo fundamental, desculpabilizada. En el otro extremo, algunos sujetos encuentran que lo que les ofrece Chueca es un círculo vicioso lleno de frustración y de no consecución del afecto buscado.

El autor reflexiona sobre la importancia de los recursos en términos de capital económico, social y cultural que se posean a la hora de plantear estrategias que permitan romper con su medio social, y analiza la dificultad existente para los sujetos que no han podido conseguir unas mínimas condiciones de independencia económica y estabilidad laboral para poder romper con el medio familiar de vivir el “ambiente” de forma desculpabilizada. Son estos sujetos los que viven la fluidez misma que caracteriza a las relaciones del ambiente como problemática. Es para estas personas, que no se han resocializado dentro de la normatividad gay, para quienes la pareja es una alternativa real a unas instituciones que no responden a sus expectativas.

En el quinto capítulo se estudia las diferentes lógicas existentes para concebir el sexo seguro. La epidemia del VIH ha sido crucial para la experiencia de los gays. Los sujetos, que se identifican desde la comunidad gay, se definen a sí mismos y como grupo en relación al SIDA de por sí, desde antes de que los individuos aprendan a verse a ellos mismos como gays. Todos ellos se socializan en un mundo en el que el SIDA está firmemente asociado al sexo entre hombres, adquiriendo el sexo más seguro un claro componente de norma grupal.

Para los gays cuyo modelo de relación es el de la pareja, la fidelidad es una estrategia de protección simbólica frente al VIH. La infidelidad cae fuera de la normatividad y las relaciones no normativas se consideran de riesgo. Dentro del paradigma de la pareja, la presencia del preservativo marca a la pareja sexual como posible seropositivo, y es por ello por lo que, cuando se ha clasificado a esa persona como igual, la cuestión simplemente no puede ser planteada. Dentro del paradigma de la experimentación, las condiciones para clasificar la relación son distintas. El sexo es parte de la libertad conquistada como gays, constituye un elemento fundamental de su autonomía. “Descontrolar” es un acto de voluntad y autoafirmación, y parece justificar la salida de la comunidad que implica no utilizar preservativo. “Toda puesta en juego de los límites del cuerpo físico y social implica riesgo. El grupo con el que se identifican se arriesga, experimenta, transgrede”, y es en este contexto en el que el autor propone que hay que comprender las prácticas sexuales que pueden exponer al VIH (Opus cit.: 121). Villaamil también reflexiona sobre cómo, para las personas que han construido su identidad gay al margen de la normatividad gay, el sexo más seguro ya no se construye por segregación de la figura del seropositivo, sino sobre la voluntad. La narrativa de la voluntad y el control sobre el propio cuerpo juegan un papel determinante.

Asimismo, deja patentes las contradicciones a las que se enfrentan los sujetos que no han encontrado modo de reconstituir su identidad desde o al margen de la comunidad, y sugiere que es desde un contexto histórico de subordinación y de desigualdad estructural, así como en los contextos individuales de los sujetos y sus específicas determinaciones, desde donde hay que comprender por qué se ha incorporado un discurso que responde poco a los intereses propios.

A largo de todo el libro la socialización de la experiencia gay aparece como fundamental para poder vivir la sexualidad entre hombres de manera desculpabilizada, y para poder incorporar otros paradigmas de inteligibilidad de la propia experiencia.

La identidad gay, para muchos, constituye la solución a un problema complejo, una auténtica práctica de resistencia. Pero también es práctica de hegemonía, en el sentido de que ha constituido una serie de elementos de exclusión y de elaboración performativa de la normalidad y de la diferencia como desigualdad.

El autor no deja fuera de su libro el problema de cómo Chueca es un espacio socialmente articulado que está reproduciendo modalidades de desigualdad social, que no tienen que ver únicamente con la orientación

sexual. Los sujetos, que han logrado construir su identidad desde una posición externa a la de la comunidad gay, han desarrollado estrategias individuales que, en muchos casos, les han supuesto elevados costes personales. Su discurso es individualista, ya que responde a su experiencia y trayectoria. “Otros no han encontrado, aunque lo buscan, en la pareja el modo de superar la doble tensión de no ser completamente ellos, no reconocerse en la mirada de los otros, ni en su medio de origen ni en una comunidad que los excluye” (Opus cit.:129).

Villaamil finaliza el texto sugiriendo la necesidad de un discurso abierto acerca de las diferentes vivencias, surgidas de la experimentación con las formas de relación socio-sexual que parecen favorecer ciertas instituciones de Chueca. E incide también en la importancia de reflexionar acerca de los mecanismos de exclusión generados por la consolidación de una normatividad gay, sobre cómo las prácticas de los gays reproducen algunos aspectos del masculinismo, y en torno a los mecanismos sociales, que se articulan en aspectos de la posición social de los sujetos y de la construcción normativa de la sexualidad, que impiden una “auténtica realización de las posibilidades de vida que se han abierto” (Opus cit.: 133).

Todo sujeto, que se sienta atraído sexualmente por otros de su mismo sexo, debe enfrentarse a un proceso de resignificación de la vergüenza y de reestructuración de sus relaciones sociales, de múltiples facetas, que comporta altos precios en términos sociales y subjetivos y que no tiene garantías de éxito. La comunidad sólo provee recursos para algunos, pero para otros intensifica los procesos de vulnerabilidad cuya raíz se encuentra en la diferencia sexual en tanto desigualdad.

A lo largo de todo el texto se hace un esfuerzo constante por interrelacionar las teorías propuestas con los factores sociopolíticos y económicos cambiantes de la sociedad española, a la vez que un énfasis en el proceso de subjetivación que está relacionado con esos cambios, con la visibilidad del movimiento gay y con la posibilidad de una resocialización dentro de la comunidad. Es obvio que el autor conoce el tema del que escribe exhaustivamente.

Una no quisiera que el libro terminase, y se queda con ganas de doscientas páginas más, en las que se hubiera profundizado con mayor detalle en los matices aparecidos en la investigación, en la descripción de la diversidad de prácticas y representaciones encontradas, sobre todo en lo relativo a las diferentes formas de concebir el “sexo seguro”. Es un libro muy ambicioso, que sin duda genera conocimiento y facilita la reflexión de un tema muy

complejo y de actualidad, tratando de abordarlo globalmente, sin perder de vista las experiencias individuales de los sujetos. En definitiva, una lectura imprescindible.

Ideales y estrategias políticas en una cuenca minera de Asturias

Sonia CAJADE FRÍAS

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid
soniacajade@yahoo.es

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Juan Oliver. 2003. *Trabajo, política e ideología en una cuenca minera*. Madrid: Siglo XXI.

La presente obra constituye el resultado de una investigación de campo realizada por el autor entre los años 1993 y 1998 en la localidad de Mieres. Este municipio está ubicado en la cuenca minera central de Asturias y su actividad económica principal es la minería subterránea del carbón. Combinando el enfoque diacrónico con el sincrónico, el autor analiza en este trabajo los procesos de cambio que han tenido lugar en la explotación de hulla en esta zona desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la actualidad, así como su relación con las transformaciones producidas en el ámbito de la vida política y de la actividad sindical, en la estructura social y en el plano de las ideas, los valores y las creencias. J. O. Sánchez también plantea las posibles perspectivas de futuro de este municipio asturiano.

El primer capítulo aborda el desarrollo histórico de la cuenca minera del caudal, desde el proceso de industrialización de Asturias y de la zona minera de Mieres en la segunda mitad del siglo XIX hasta su proceso de declive a partir de los años sesenta, pasando por el proteccionismo sobre la minería del carbón en la primera mitad del siglo XX.

La industrialización de Asturias y concretamente de la zona minera de Mieres estuvo vinculada al desarrollo de la siderurgia y la minería del carbón de piedra en el siglo XIX. La demanda de hulla fue impulsada en la segunda mitad del siglo XIX a través de la fundición y forja de hierro, los ferrocarriles, la marina mercante y real y los hogares. El autor analiza tres etapas diferentes en el proceso de industrialización de Asturias a lo largo del siglo XIX: la época del carbón (1833-1856), la del hierro (1857-1884) y la del acero (1885-1907).

Durante la primera mitad del siglo XX, la minería del carbón española está marcada por una política proteccionista, ligada a la autarquía, al

intervencionismo estatal y al nacionalismo económico, de tal modo que el Estado favorece la producción, el comercio y el consumo del carbón nacional a través de una serie de medidas -aranceles, exenciones fiscales, subvenciones públicas, etc.-. La demanda de carbón se verá favorecida por la II Guerra Mundial y la posterior reconstrucción europea, de tal manera que el precio medio de la hulla nacional se eleva un 832% entre 1939 y 1958. Los años cincuenta constituyen un momento álgido para la minería del carbón, creándose nuevas empresas hulleras. En 1958 las plantillas hulleras asturianas alcanzan su mayor tamaño y en Mieres tiene lugar un período de intenso crecimiento económico. Al mismo tiempo, aparecen buenas oportunidades de empleo proporcionadas por las numerosas empresas metalúrgicas y siderúrgicas establecidas en la zona.

A partir del Plan de Estabilización, implantado entre los años 1958 y 1960, se abre un período de liberalización económica y de apertura de la economía española hacia el exterior, de manera que se reduce el intervencionismo estatal y el aislamiento autárquico tradicional. La “época del desarrollo” tendrá lugar desde 1961 hasta 1973. Dentro de los Planes de Desarrollo, Mieres será declarada zona de Preferente Localización industrial en 1968. El carbón va siendo paulatinamente desplazado por otras fuentes energéticas de más bajo precio, tales como la energía eléctrica y los derivados del petróleo. La disminución del consumo de carbón en ámbitos como RENFE, los buques de vapor, las fábricas siderúrgicas y los hogares, conduce al declive del sector carbonero en España. Se intentarán poner en marcha programas de renovación y modernización tecnológicas de las explotaciones mineras, pero en la práctica las empresas no llevan a cabo la renovación tecnológica ni mejoran la productividad. En particular, la actividad económica de Mieres dependerá desde entonces de la explotación del carbón y de las subvenciones proporcionadas por el Estado a la empresa pública.

Según pone de relieve el autor, los anteriores acontecimientos locales y regionales mencionados se encuentran en estrecha relación con determinados acontecimientos internacionales, tales como el embargo de petróleo en 1973 por parte de los Estados árabes en respuesta al apoyo de Occidente a Israel en la guerra árabe, o también la segunda crisis del petróleo en 1979 provocada por la revolución iraní. Por otra parte, los pactos de la Moncloa de 1977 y la entrada de España en la CEE dan lugar a una serie de reajustes que redundan en la reducción de las subvenciones y de las ayudas públicas a la minería del carbón, en la disminución de la producción, en el recorte de la plantilla y en la puesta en práctica del plan de prejubilaciones y jubilaciones

anticipadas. La reducción de la plantilla da lugar a un grave problema de desempleo, con todos los desequilibrios que éste conlleva: envejecimiento y disminución de la población, emigración, sentimientos de frustración y desmoralización por parte de los individuos, etc. En lo relativo al porvenir de la minería del carbón en Mieres, J. O. Sánchez considera que, aunque “el sistema de prejubilaciones y jubilaciones anticipadas es uno de los resortes que seguirá impulsando la actividad económica de la villa” (Sánchez, 2003: 50), “en el futuro la actividad económica de Mieres deberá orientarse hacia sectores distintos de la minería subterránea del carbón” (Opus cit., 2003: 50).

En el segundo capítulo se ofrece una explicación de la estructura de la mina y los pozos, de cómo tiene lugar el proceso de explotación del carbón, y de los accidentes y enfermedades asociadas al trabajo en la mina. La dureza y el riesgo que caracterizan a esta profesión fomentan en los trabajadores la creencia en el destino, como mecanismo para sobrellevar y aceptar la enorme inseguridad que implica un trabajo en el que, según las palabras que J. O. Sánchez recoge de un informante, “el minero sabe cuándo entra en la mina pero no si sale o cuándo sale” (Opus cit., 2003: 74-75). De ahí la frecuencia de las expresiones de rechazo y hastío de los mineros en relación a su trabajo. El autor comenta que, si bien en el pasado el trabajo en la mina era subestimado por ser arriesgado y mal retribuido, actualmente se valora positivamente por ser una fuente segura de ingresos económicos en un contexto de escasez de empleo.

También se analiza en este capítulo la segmentación y jerarquización de la fuerza de trabajo en “destajistas”, “promedistas indirectos” y “los del jornal”, que se subdividen a su vez en distintas categorías, que se diferencian entre sí en función de su situación laboral, sus ingresos económicos y su estatus social. La categoría de vigilante constituye la culminación profesional del minero, siendo la que goza de mayor prestigio y reconocimiento social. Le siguen sucesivamente las categorías de picador, barrenista, artillero, posteador y minero de primera, gente del jornal -tubero, mecánico...- y, por último, ayudante minero. De acuerdo con el autor, esta segmentación de la fuerza de trabajo favorece el individualismo, la competencia y la insolidaridad entre los trabajadores, de manera que la solidaridad se reduce a situaciones puntuales en diversos momentos críticos, como por ejemplo cuando fallece un trabajador o se plantea una reivindicación laboral concreta. En este sentido, lejos de constituir un grupo social homogéneo que comparte un conjunto de intereses y objetivos comunes, el autor sostiene que los mineros se caracterizan más bien por la heterogeneidad y la coexistencia de intereses

divergentes, que en ocasiones entran en conflicto abierto. De acuerdo con J. O. Sánchez, cada actor social persigue en este contexto la maximización de sus propios beneficios particulares y “no existe entre los trabajadores un sentimiento común de pertenencia a una clase” (Opus cit., 2003: 89).

Por otra parte, en los pozos mineros se da también una elevada afiliación sindical. Los dos sindicatos más importantes en los pozos mineros de HUNOSA, situados en las zonas del Caudal y del Nalón, son el SOMA y CC OO. Según Sánchez, las razones de afiliación sindical pueden ser tanto de tipo ideológico -teniendo como interés principal la defensa de los derechos y la situación del trabajador- como puramente pragmáticas o “de conveniencia” -con el objetivo de poder disfrutar de las ventajas y servicios económicos, laborales y sociales prestados por la organización sindical-. Los sindicatos ofrecen importantes y variados servicios a los trabajadores, tales como información y asesoramiento sobre temas laborales y económicos, servicios jurídicos, compañía de seguros, tramitación de pensiones y expedientes, etc. Por otro lado, existe una estrecha relación entre las organizaciones sindicales y las posibilidades de promoción dentro de la empresa. Aunque el ascenso de categoría en la empresa minera está teóricamente guiado por criterios públicos y objetivos sobre las cualificaciones personales de los trabajadores, en la práctica resulta difícil conseguir un ascenso sin el apoyo de los sindicatos. Además, la afiliación sindical también facilita el acceso a los cargos políticos.

En lo referente a la actividad sindical cabe decir que, entre el SOMA-UGT y CC OO tiene lugar una fuerte rivalidad intersindical, en continua disputa por obtener el apoyo y reclutamiento de afiliados. De este modo, se establece entre sindicatos y trabajadores una red de favores y apoyos mutuos, una relación de interdependencia en términos de clientelismo o de patronazgo en la que “los sindicatos buscan el reclutamiento y apoyo de los trabajadores a cambio de los servicios y favores a ellos prestados” (Opus cit., 2003: 111). Los sindicatos han tenido un papel central en las huelgas y en la mediación de conflictos entre obrero y patrón. En este sentido, CC OO se caracteriza por un discurso duro, reivindicativo e inflexible, y mantiene una estrecha vinculación con el Partido Comunista e IU -aunque no se puede hablar de “doble militancia”, de acuerdo con el autor-. Por su parte, el SOMA, ligado al sector “guerrista” del Partido Socialista, se sitúa en una línea más moderada, realista y pragmática, enfatizando la necesidad de diálogo y de negociación flexible. Como rasgo común a los distintos sindicatos, J. O. Sánchez señala la flexibilidad y la versatilidad con las que estas organizaciones funcionan a nivel

práctico. Así, los distintos grupos y actores sociales establecen estrategias circunstanciales y adoptan posiciones que van tomando en el campo de la negociación mediante un juego de “tira y afloja”, de mutuas cesiones y contraprestaciones, de intereses y estrategias particulares y contrapuestas en torno a la lucha por el poder. A este respecto, afirma el autor que “la organización es una estructura dinámica, sujeta al cambio y al conflicto” (Opus cit., 2003: 123). Otra característica común a las organizaciones sindicales es la distancia que existe entre, por un lado, el discurso teórico altamente reivindicativo expuesto ante los afiliados y, por otro, la negociación real que suele ser bastante más comedida.

De acuerdo con J. O. Sánchez, la mayoría de los conflictos en los pozos mineros surgen de manera espontánea e informal y remiten a los intereses de un grupo particular. A pesar de la fuerte segmentación y jerarquización de los trabajadores en la mina, el grupo afectado “siempre busca el respaldo de los demás colectivos a la huelga con el argumento del “compañerismo”, la “solidaridad”, la “unión” o el “mutuo apoyo” (Opus cit., 2003: 119). De este modo, las interacciones entre los distintos colectivos mineros se caracterizan por seguir la estrategia del “toma y daca” o la “expectativa del mutuo apoyo”, en correspondencia con el concepto de reciprocidad “equilibrada” o devolución recíproca de los bienes recibidos.

En lo referente a la estructura social, el autor distingue entre cuatro grandes clases diferenciadas en la sociedad mierense: directivos, pequeños propietarios de comercios, oficinistas o empleados de “cuello blanco” y trabajadores manuales. Cada estrato se caracteriza por un determinado grado de estatus y prestigio social. Los criterios de diferenciación se basan principalmente en el grado de formación o educación, el tipo de profesión y los ingresos económicos. El autor señala que, a partir de la entrada en la sociedad de consumo, los grupos que ocupan las posiciones inferiores en la jerarquía social tratan de emular el estilo de vida de las clases superiores, cultivando la apariencia externa y la ostentación a través de la adquisición de artículos de consumo.

Igualmente J. O. Sánchez subraya el importante papel que juegan las habladurías y los cotilleos como mecanismos de control social sobre los individuos, con el fin de mantener las normas y los valores sociales vigentes. Este mecanismo de control social se ve favorecido por el pequeño tamaño de la población de Mieres, en donde no existe una clara separación entre lo público y lo privado, por lo que la vida de cada individuo es fácilmente accesible al conocimiento y a la evaluación por parte de los demás. Las

interacciones entre los actores sociales se encuentran así entrelazadas en una densa red de lazos sociales, obligaciones y compromisos mutuos que ejercen una fuerte presión sobre el comportamiento individual. Esta red social conforma una cadena de intercambios recíprocos basados en la prestación mutua de favores y servicios. En este contexto, como apunta el autor, “nada ni nadie se sustrae a la atención y opinión de los demás” (Opus cit., 2003: 157). Tienen especial relevancia, en este sentido, acontecimientos como los funerales, las bodas, las primeras comuniones y los bautizos, convirtiéndose en eventos que pueden tanto reforzar como debilitar los lazos sociales existentes. De este modo, la imagen social de cada individuo es el resultado de las valoraciones públicas, positivas o negativas, establecidas por los otros actores y grupos sociales. A través de los cotilleos y de las habladurías que se transmiten por medio de la red societaria, se manipula y moldea con eficacia la imagen social de cada sujeto, ejerciendo así un control informal sobre la conducta de los individuos.

En cuanto a la vida política de Mieres, el autor sostiene que existe una fuerte bipolarización política entre los partidos de izquierdas y los de derechas, si bien la tradición cultural de los primeros posee un fuerte arraigo en la zona y “el Partido Socialista ha sido y es la fuerza política dominante” (Opus cit., 2003: 197). La tradición izquierdista está muy relacionada con la transmisión ideológica a través de la familia y con la “memoria colectiva” sobre los sucesos vividos durante la Guerra Civil. En su análisis sobre la vida política, J. O. Sánchez establece una interesante diferenciación. Distingue la política, por una parte, como *programa ideológico* y conjunto de *ideales* y *valores* y, por otra, como *estrategia* y *lucha* entre *intereses* particulares divergentes. Desde mi punto de vista, la distinción entre estas dos dimensiones, ambas siempre presentes en el espacio político, proporciona al autor un rico y potente instrumento heurístico para analizar el juego de *intereses* e *ideales* que se establece entre los actores y los grupos sociales cuando interactúan en el campo de la política. J. O. Sánchez señala asimismo la importancia que desempeña la retórica en el discurso político -con independencia de la ideología concreta defendida-, encaminada a persuadir y seducir a los individuos por medio de la activación de estados afectivos y emocionales que pueden conducir eventualmente a su adhesión al partido -“actos perlocucionarios” de Austin-.

La parte final de esta obra se centra en el análisis de las ideas y creencias sobre los diversos escenarios diversos de la política, de la economía, del trabajo y de la religión, y que caracterizan diferencialmente a los grupos de

izquierdas y de derechas en Mieres. De acuerdo con el autor, los individuos pertenecientes a la ideología de izquierdas suelen ser defensores de las empresas públicas, de las prestaciones diversas del Estado de Bienestar, de la redistribución de la riqueza con el fin de aproximarse a la igualdad para todos, etc. Por su parte, los individuos pertenecientes a la ideología de derechas se caracterizan generalmente por defender la empresa privada, el liberalismo económico y la “meritocracia”. En lo relativo a la religión, también aparecen diferencias en función de la ideología, de tal modo que mientras las personas de derechas tienden a identificarse con la Iglesia Católica, los individuos de izquierdas prescinden o critican las creencias y prácticas católicas, excepto en momentos puntuales del ciclo de la vida como el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

La estrategia de investigación que adopta el autor es el modelo procesual y de toma de decisiones. Se trata de un paradigma dinámico, que centra su atención en los procesos de cambio y conflicto, así como en la interacción entre los actores y grupos sociales, que luchan y compiten entre sí, desarrollando diferentes estrategias y estableciendo diversas alianzas, con el fin de maximizar la obtención de determinados recursos. Dichos recursos, según señala el autor, pueden ser de diverso tipo, desde propiedades materiales hasta realidades más inmateriales tales como el prestigio, el estatus y el honor. Este enfoque atiende al conjunto de constricciones y oportunidades del entorno -el entramado de factores históricos, económicos, sociales y políticos de nivel regional, nacional e internacional- que condicionan o incentivan las decisiones y estrategias de los actores y de la población local. La investigación combina el análisis cualitativo con el cuantitativo a través del tratamiento estadístico de los datos. Nos encontramos ante un estudio “microsocial”, que atiende a la articulación de los procesos que tienen lugar en el ámbito local y regional con aquellos otros fenómenos con los que se hallan interconectados y que acontecen en el ámbito más global del contexto nacional e internacional.

En conclusión, *Trabajo, política e ideología en una cuenca minera* constituye un trabajo de investigación que analiza con rigor y profundidad la dinámica procesual y el complejo entramado social, político e ideológico que configura el *modus vivendi* propio de la sociedad mierense.